

नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई - ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

महाराष्ट्र राज्याचे सांस्कृतिक धोरण २०१० अंतर्गत मराठी भाषेतील प्रतिमुद्राधिकाराची (कॉपीराइटची) मुदत संपलेले दुर्मिळ ग्रंथ महाजालावर उपलब्ध करून द्यावे असे म्हटले आहे. त्यानुसार मराठी भाषा विभागाच्या आदेशाप्रमाणे (शासननिर्णय क्र. रासांधो १०१२/ प्र. क./२०१२/भाषा-३ दि. २८ मार्च २०१३) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे असे ग्रंथ आणि नियतकालिके महाजालावर उपलब्ध करून देण्याचा प्रकल्प राबवण्यात येत आहे. त्याच बरोबर प्रतिमुद्राधिकाराच्या कक्षेत येणारी काही साधनेही प्रतिमुद्राधिकारधारकांची उचित अनुमती प्राप्त झाल्यास संस्थेद्वारे संगणकीकृत करून अभ्यासकांसाठी उपलब्ध करून देण्यात येत असतात.

सदर प्रकल्पांतर्गत मराठी अभ्यास परिषद, पुणे ह्या संस्थेद्वारे प्रकाशित करण्यात येणाऱ्या भाषा आणि जीवन ह्या नियतकालिकाच्या (त्रैमासिक) अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासंदर्भात उपरोक्त संस्थेला आवाहनपर विनंती करण्यात आली होती.

सदर विनंती मान्य करून मराठी अभ्यास परिषदेद्वारे सदर अंक संगणकीकरणासाठी उपलब्ध करून देण्यात आले. सदर संस्थेच्या सहकार्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

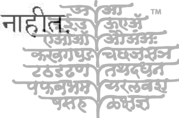
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व मराठी अभ्यास परिषद, पुणे यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व मराठी अभ्यास परिषद, पुणे यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

सदर अंक केवळ अभ्यासकांच्या सोयीसाठी संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध करण्यात येत असून अंकांतील सामग्रीचे (लेखन, मांडणी, छायाचित्रे, रेखाचित्रे इ.) प्रतिमुद्राधिकार त्या त्या लेखकांकडे अथवा प्रकाशकांनी त्या त्या वेळी केलेल्या व्यवस्थेनुसार आहेत ह्याची नोंद घेण्यात यावी. त्या सामग्रीसंदर्भातील कोणतेही अधिकार वा दायित्वे राज्य मराठी विकास संस्था, मराठी भाषा विभाग किंवा महाराष्ट्र शासन ह्यांच्याकडे असणार नाहीत.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

आम्ही कुळवती कन्या

वाद फुकाचा ना घालूं

शब्द चतुर मोजके

हिरे माणकांशीं तोलूं

मराठी
अभ्यास
परिषद
पत्रिका
भाषा
आणि
जीवन
वर्ष १४ : अंक ४
दिवाळी १९९६

अनुक्रम

मुखपृष्ठ- श्याम देशपांडे. मुखपृष्ठावरील मजकूर- पद्मा गोळे यांच्या 'नीहार' या कवितासंग्रहातील 'आम्ही कुलीनांच्या कन्या' या कवितेमधून.

प्रकाशन : त्रैमासिक (जानेवारी, एप्रिल, जुलै, ऑक्टोबर)

संपादन–समिती : कल्याण काळे (प्रमुख), अशोक रा. केळकर, अंजली सोमण, द. दि. पुंडे, प्र. ना. परांजपे, मॅक्सीन बर्न्सन, विजया देव, आशा मुंडले, मृणालिनी शहा, गं. ना. जोगळेकर.

संपादकीय संपर्क व परीक्षणार्थ पुस्तक : कल्याण काळे, मराठी विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे - ४११ ००७ (दूरध्वनी : ३५६०६१ / २१८७)-

व्यवस्थापकीय संपर्क व पैशांचा भरणा : मृणालिनी शहा, १ शीतल अपार्टमेंटस्, ४६/४ एरंडवणे, पुणे - ४११ ००४ (दूरध्वनी : ३३३८६९)

पत्रिकेची वर्गणी, परिषदेची वर्गणी, जाहिरातीचे दर : आवरण पृष्ठ तीन पहा.

सूचना : पत्रिकेत प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखांच्या लेखकांच्या मतांशी संपादक किंवा परिषद सहमत असतीलच, असे नाही.

या अंकाच्या प्रकाशनासाठी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचे अंशतः अनुदान मिळालेले आहे. तथापि या नितयकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्यशासन सहमत असेलच असे नाही.

संपादक:कल्याण काळे **प्रकाशक व मुद्रक:**मराठी अभ्यास परिषदेसाठी-मृणालिनी शहा
मुद्रण स्थळ : सहकार मुद्रणालय, ५४० गणेश पेठ पुणे २.

पुसलेली अवतरणचिन्हं

अवतरणचिन्ह हा प्रकार जरी आपण इंग्रजी लेखनपद्धतीवरून उचललेला असला, (पाहा : मेजर क्यांडी, विरामचिन्हांची परिभाषा, भाषा आणि जीवन ८:२ उन्हाळा १९९०), तरी अवतरण देणं ही गोष्ट अर्थातच तशी बाहेरून घेतलेली नाही. अर्थातच असं म्हणण्याचं कारण एका वक्त्यानं दुसऱ्या वक्त्याचं काय म्हणणं आहे, ते फिरून सांगणं यासाठी भाषेत काही तरतूद असणं स्वाभाविक आहे. फार तर असं म्हणता येईल, की प्रत्यक्ष भाषित (डायरेक्ट स्पीच) आणि अप्रत्यक्ष भाषित (इन्डायरेक्ट स्पीच) हे अवतरणाचे दोन प्रकार मानणं हे मात्र आपण इंग्रजीवरून घेतलेले आहे.

तो म्हणाला की, मी चाललो. (प्रत्यक्ष भाषित)

तो म्हणाला की, तो चालला. (अप्रत्यक्ष भाषित)

यांतला पहिला पर्याय मराठी वाटतो. दुसरा पर्याय पारंपरिक नाही; तो जुन्या मराठीत किंवा प्रमाणेतर मराठीत आढळत नाही, नव्या पिढीपेक्षा जुन्या पिढीत कमी प्रमाणात आढळतो. ('की' शब्द अनौपचारिक भाषेत गाळला जाऊ शकतो, मग ते प्रत्यक्ष भाषित असो वा अप्रत्यक्ष भाषित असो.) थोडक्यात सांगायचं, तर अवतरण अप्रत्यक्षपणे न देता सरळ देणंच मराठीत अधिक मानवतं.

पण कोण काय म्हणाला, ही बाब नसून, कुणाला काय वाटतं किंवा कुणाला काय ठाऊक आहे किंवा कुणी काय मनात आणलं किंवा कुणी कशाची कल्पना केली, ही बाब असली, तर कसं?

त्याला वाटलं की, बायको बाहेर गेली आहे आणि तो एकटा आहे.

या ठिकाणी 'तो' च्या ऐवजी 'मी' घालून चालणार नाही, कारण मग अर्थ बदलून जाईल. अर्थ बदलायला नको असेल, तर

त्याला वाटलं की, बायको बाहेर गेली आहे आणि आपण एकटे आहोत.

असं म्हणावं लागेल. पण असा बदल करताना आपण जणू काही अप्रत्यक्ष भाषित वापरत आहोत.

असाच काहीसा प्रकार यापुढच्या उदाहरणात होत आहे.

त्यानं मनात आणलं की, बायको बाहेर गेली आहे, तेव्हा आपण सिगारेट ओढावी.

अनुक्रमणिका

'जणू काही अप्रत्यक्ष भाषित' असं म्हणण्याचं कारण असं, की ही काही भाषितं नाहीत, मनातल्या मनात चाललेली बोलणी आहेत, इथली वाणी वैखरी वाणी नसून मध्यमा वाणी आहे. या ठिकाणी अवतरणचिन्हं लुप्त झाली आहेत ,असं म्हणता येणार नाही, कारण ती इथे मुळात घालताच येणार नाहीत. आपण असं म्हणू , की ती इथे सुप्त आहेत. ('तो म्हणाला की, तो चालला' या आधीच्या उदाहरणातही अवतरणचिन्हं सुप्त आहेत. तो म्हणाला की, मी चाललो या उदाहरणात मात्र ती लुप्त आहेत; ती पाहिजे तर घालायला आपण मोकळे आहोत.)

अवतरणचिन्ह प्रकट असो किंवा पुसलेलं (लुप्त किंवा सुप्त) असो आणि अवतरण स्फुट भाषिताचं असो किंवा मनातल्या अस्फुट भाषिताचं असो; आपल्याला आणखी एक गोष्ट ध्यानात येते , ती म्हणजे, अवतरण पुऱ्या भाषिताचं असू शकतं, त्याचप्रमाणे भाषिताच्या तुकड्याचं असू शकतं.

रँग्लर परांजप्यांना ब्रिज खेळण्याचा शोक होता. खेळताना आपल्या हातून चूक झाली की, ते स्वतःवरच रागवत आणि म्हणत,

काय गाढवपणा केला मी!

आता कल्पना करा, की त्यांच्या कुटुंबीयांपैकी कुणी आदल्या दिवशी झालेल्या ब्रिजच्या डावाबद्दल सांगत आहे आणि म्हणत आहे,

काल अप्पांनी मोजून दोनदा गाढवपणा केला!

यातलं गाढवपणा हे अवतरण आहे, वक्त्याचा अभिप्राय, अप्पांनी दोन चुका केल्या, एवढाच आहे. गाढवपणा हा अवतरणरूप भाषित- खंड आहे. (त्याचा अवतरणपणा कदाचित वक्ता डोळे मिचकावून सुचवील.) आता या ठिकाणी वक्ता आपला अभिप्राय थेटपणाने न सांगता अवतरणाचा आधार घेऊन सांगत आहे. असा आधार घेण्याचं प्रयोजन कौटुंबिक गंमत एवढंच असू शकेल. अर्थात त्यासाठी कुटुंब गमतीला वाव देणारं असावं लागेल.

कधी अवतरणाचा आधार घेण्याचं प्रयोजन अधिक गुंतागुंतीचं असू शकेल. वामन मल्हार जोशींच्या 'सुशीलेचा देव' कादंबरीत एक निरीश्वरवादी माणूस बोलण्याच्या ओघात म्हणतो की 'देव जाणे'. यावर सुशीलेने त्याला छेडल्यावर तो आपले समर्थन हा एक निवळ वाक्प्रचार आहे, असं देतो. म्हणजे तो आपला अभिप्राय थेटपणाने न सांगता अवतरणाचा आधार घेऊन सांगत आहे. हा आधार स्पष्ट करायचा, तर या भाषिताचा असा काहीसा अनुवाद करावा लागेल.

सामान्यतः लोक ज्या स्थितीत 'देव जाणे' म्हणतात, तशी इथे स्थिती आहे.

आता या नास्तिकाला 'कुणास ठाऊक?' असा पर्याय उपलब्ध नव्हता का? (इंग्लिशमधे (God knows) ऐवजी (Nobody knows) नाही का म्हणता येणार?) पण असा पर्याय वापरला, तर कदाचित अगतिकतेची सूचना वगळली जाईल.

आपला अभिप्राय थेटपणे न सांगता अवतरणाचा आधार घेऊन सांगण्याची वेळ

वक्त्यावर कधी येते? पुष्कळदा जो थेट पर्याय वक्त्याला पारदर्शी, बिनधास्त वाटेल, तो श्रोत्याला तसा वाटणार नाही. उलट पक्षी, अवतरणाचा आधार घेऊन बोलण्याचा पर्याय श्रोत्याला मात्र अधिक पारदर्शी, निर्वेध वाटेल. म्हणजे वक्त्याच्या आणि श्रोत्याच्या भूमिकेत अंतर असतं आणि त्या अंतराची कल्पना वक्त्याला असते. अशा प्रसंगी वक्त्याची पंचाईत होते आणि तो अवतरणाचा आधार घेऊन अडचणीतून मार्ग काढतो. वामन मल्हारांच्या निरीश्वरवाद्यानं नेमकं तेच केलं आहे. 'काही कळत नाही, बुवा!' असं म्हणण्याऐवजी तो 'देव जाणे' म्हणून मोकळा झाला आहे.

आपल्या मुद्द्याला अधिक अनुकूल अशी आणखी उदाहरणं पाहू.

दिवस चढत गेला, सूर्य पूर्वेकडून पश्चिमेकडे सरकू लागला. हिवाळा ओसरू लागला, सूर्य दक्षिणेकडून उत्तरेकडे सरकू लागला.

ही वाक्यं थेटपणे घेतली, म्हणजे आपण समजतो, की वक्ता खगोलविद्येबाबत अनभिज्ञ भूमिकेतून बोलतो आहे. उलट पक्षी या वाक्यांतला सरकू शब्द आपण अवतरणादाखल घेतला, म्हणजे आपण समजतो, की वक्ता खगोलविद्येबाबत अभिज्ञ भूमिकेतून बोलतो आहे. अशा अभिज्ञ वक्त्यानं थेटपणे बोलायचं ठरवलं, तर त्याला ह्या वाक्यांऐवजी असे काहीसे पर्याय शोधावे लागतील.

दिवस चढत गेला, पृथ्वीचा पृष्ठभाग पश्चिमेकडून पूर्वेकडे सरकत राहिला.

हिवाळा ओसरू लागला, सूर्याचा आकाशातला भासमान मार्ग दक्षिणेकडून उत्तरेकडे सरकू लागला.

असं बोलणं त्याच्या भूमिकेशी इमान राखणारं असलं, तरी भाषाव्यवहार अधिक अवघडलेला करणारं आहे.

समाजात नेहमी परिवर्तनं होत असतात, नवनव्या भूमिकांतून वक्ते बोलू लागतात. नव्याजुन्या भूमिका असणाऱ्यांमधलं संज्ञापन कायम राखण्यासाठी अवतरणांचा आश्रय घेतला जातो. ग्रंथदिंडी शब्द प्रथम ज्याने वापरला, त्यानं मराठीभाषक हिंदूंच्या धर्मजीवनातील दिंडी शब्द अवतरणादाखल घेतला आहे. तसा तो घेताना त्याला सुचवायचं आहे, की धार्मिक दिंडी काढताना जो उत्साह, जी मनःपूर्वकता मंडळी दाखवतात ,तोच उत्साह, तीच मनःपूर्वकता ग्रंथोपजीवनात दाखवणं इष्ट आहे. काही वेळा मात्र समाजातली ही परिवर्तनं ताणावयुक्त असतात.

आंबेडकर अस्पृश्य जातीत जन्मले. (सनातनी हिंदू भूमिका)

आंबेडकर हरिजन समाजात जन्मले. (गांधीवादी भूमिका)

आंबेडकर दलित समाजात जन्मले. (आंबेडकरवादी भूमिका)

वक्ता आणि श्रोता हे दोघेही या तीन भूमिकांपैकी कोणत्या तरी एकाच समान भूमिकेवर असतील, तेव्हा संज्ञापन थेटपणे चालायला अडचण नाही; शब्दांकन आणि अर्थग्रहण पारदर्शी आणि बिनधास्त राहील. पण जर वक्त्याची भूमिका श्रोत्याच्या भूमिकेपेक्षा वेगळी असली, तर? तर दोन पर्यायी शक्यता दिसतात.

समजा, वक्ता गांधीवादी आहे आणि श्रोता आंबेडकरवादी आहे. एक तर वक्ता थेटपणे म्हणून जाईल 'हरिजन समाजात' आणि वक्ता मनातल्या मनात अनुवाद करील 'म्हणजे दलित समाजात' असा. दुसरी शक्यता म्हणजे श्रोत्याला अनुवाद करण्याची तसदी पडायला नको, म्हणून वक्ता अवतरणाचा आधार घेऊन 'दलित समाजात' म्हणेल– 'दलित समाजात' म्हणजे 'तुम्ही ज्याला 'दलित' म्हणता, त्या समाजात'. अशी श्रोत्याची सोय पाहणं हा भाषिक बंधुतेचा भाग आहे. (पाहा : भाषा आणि जीवन ३:३ पावसाळा १९८५, संपादकीय.) पण या दोन्ही पर्यायांत अनुवाद करण्याची तसदी कुणाला तरी घ्यावीच लागते–एक वक्त्याला तरी, नाही तर श्रोत्याला तरी. बंधुता दोन्ही पक्षी असावी लागते. (बंधुता नसली, तर 'तथाकथित दलित समाजात' अशी शब्दयोजना होईल.)

पण काही वेळा अनुवाद टाळण्याची गरज उत्पन्न होते, आणि तिसऱ्या पर्यायाचा शोध चालू होतो.

आंबेडकर पूर्वास्पृष्ट समाजात जन्मले.

दोघांच्या संभाषणात जर हे वाक्य आले, तर तिसऱ्याला ते ऐकून वक्ता वा श्रोता यांच्या भूमिकेबद्दल कसलाच अंदाज बांधता येणार नाही. याचं कारण ही शब्दयोजना निर्लेप आहे. भूमिका समान नसून, भिन्न असल्या, तरी इथे अनुवादाला वावच नाही, मग गरज कुठली? एखाद्या विश्वकोशात अशी शब्दयोजना कदाचित शोभून दिसेल. जिथे सामाजिक बंधुतेचा दुष्काळ असेल, तिथे अधिकाधिक निर्लेप पर्याय शोधावे लागतात.

गावातील अल्पसंख्य समाजातील काहींनी बहुसंख्य समाजाच्या प्रार्थनास्थळाची नासधूस केली.

गावातील एका जमातीच्या काहींनी दुसऱ्या एका समाजाच्या प्रार्थनास्थळाची नासधूस केली.

पण असे निर्लेप पर्याय शोधून काढले, तरी श्रोते मनातल्या मनात अनुवाद करणारच नाहीत, याची हमी देता येणार नाही.

कधी कधी हा मनातल्या मनात केलेला अनुवाद पकडता येतो. उदाहरणार्थ–

आंबेडकर बहुजनसमाजात जन्मले.

राजर्षी शाहू महाराज बहुजनसमाजात जन्मले.

पहिलं वाक्य 'बहुजनसमाज' शब्दाच्या कोशगत अर्थाला आणि वस्तुस्थितीला धरून असलं, तरी सहसा बोललं जाणार नाही किंवा बोललं गेलंच, तर संज्ञापन निर्वेधपणे होणार नाही. आंबेडकर मराठा, माळी अशा सवर्ण ब्राह्मणेतरांपैकी होते, असा तरी श्रोत्याचा समज होईल किंवा श्रोत्याला वस्तुस्थिती माहीत असली, तर तो हे विधान वस्तुस्थितीला धरून नाही, असं मानेल. दुसरं वाक्य 'बहुजनसमाज' शब्दाच्या कोशगत अर्थाला आणि वस्तुस्थितीला धरून नाही. शाहू

महाराज सरदार- घराण्यात जन्मले आणि राजघराण्यात दत्तक गेले. ते कधीच बहुजन समाजातले नव्हते. असं जरी असलं, तरी दुसरं वाक्य बोलण्यात येईल आणि ते वस्तुस्थितीला धरून आहे, असंच मानण्यात येईल. थोडक्यात, ही दोन्ही वाक्यं छुप्या अनुवादामुळे विरोधाभासात सापडतील. निर्लेप शब्दयोजना त्यांना तारणार नाही. उलट, 'बहुजनसमाज' या शब्दयोजनेचा निर्लेपपणा नकली असल्याचं ठरेल.

अखेर शब्दयोजना निर्लेप करण्यापेक्षा मनोवृत्ती निर्लेप होणं महत्त्वाचं आहे. विविध सामाजिक भूमिकांच्या निर्लेप मनोवृत्तीनं केलेल्या खुल्या स्पर्धेतून होणारं समाजपरिवर्तन इष्ट दिशेनं जाण्याचा संभव अधिक. (परिवर्तन इष्ट असू शकतं, तसं अनिष्टही असू शकतं, हे सर्वांनीच लक्षात ठेवलेलं बरं!)

अलीकडेच एका चर्चासत्राला उपस्थित राहण्याचा प्रसंग आला. त्याचा नियोजित विषय 'ब्राह्मणेतर पत्रकारिता' असा होता. या ठिकाणी अवतरणाचं आणि त्यामुळं अनुवादाचं ओझं जसं टाकून दिलं होतं, तसंच नकली निर्लेपपणाचं ओझंही टाकून दिलेलं होतं. असा खुला भाषाव्यवहार सामाजिक भूमिकांच्या खुल्या आणि म्हणून कदाचित निकोप स्पर्धेला उपकारक ठरावा.

अशोक रा. केळकर



राखीव संज्ञा

एखाद्या शिपायाने पैसे घेतले की, त्याला बक्षिशी म्हणतात. एखाद्या कारकुनाने पैसे घेतले की त्याला मामूल (अरबी मअमूल, वहिवाट) म्हणतात. एखाद्या अधिकाऱ्याने पैसे घेतले की ती लाच ठरते. मात्र एखाद्या मंत्र्याने किंवा नेत्याने प्रचंड रक्कम घेतली की, तिला पक्षासाठी जमवलेला निधी म्हणतात.

टी. ए. पै. (कॅनरा बँकेचे प्रवर्तक, इंदिरा गांधींच्या मंत्रिमंडळातील सदस्य) (अवतरण : य. दि. फडके, महाराष्ट्र टाइम्स रविवार २१:०४:१९९६ मैफल, पृष्ठ एक ('मामूल' या अरबी शब्दाचा मूळ अर्थ. 'ज्याची आशा धरलेली असते अशी गोष्ट')

अलेक्झांडरची आग्नेय एशियामधली मोहीम चालू असताना त्याच्या शिपायांनी वाटेवरच्या एका प्रदेशात उपद्रव देणाऱ्या दरोडेखोराला पकडून त्याच्या समोर उभे केले. अलेक्झांडर त्याला शिक्षा फर्मावणार एवढ्यात दरोडेखोराने तोंड उघडले - चारदोन श्रीमंतांना लुटणारा मी दरोडेखोर ठरतो, आणि अनेक राजवटीच्या राजवटी घशात घालणारा तू जगज्जेता ठरतोस. हा खासा न्याय आहे!

कथन - एकनाथांचे

माधव ना. आचार्य

'संत साहित्यातील कथनसरणी' या लेखात (भाषा आणि जीवन- १३.२ उन्हाळा १९९५) संतांच्या कथनपद्धतीचे स्थूल विशेष लक्षात घेतले. नंतरच्या 'कथन-ज्ञानदेवांचे' या लेखात (भाषा आणि जीवन-१४:२ उन्हाळा १९९६) ज्ञानदेवांच्या कथनातील संतवृत्ती व कविवृत्ती या वृत्तिविशेषांच्या विलयनाच्या पाहणीवर भर दिला. आता प्रस्तुत लेखात एकनाथांच्या कथनात संतवृत्ती व व्यासवृत्ती यांचे विलयन प्रामुख्याने कसे होते, ते लक्षात घ्यावयाचे आहे.

१) भावार्थरामायण : एक संतसंमित बृहद्ग्रंथ – यासाठी नाथांच्या भावार्थरामायणातील कथनाचे स्वरूप थोडक्यात पाहू.

भावार्थरामायण हा नाथांचा एक बृहद्ग्रंथ आहे. आपल्या आयुष्याच्या अखेरीस त्यांनी तो लिहावयास घेतला, परंतु त्याच्या हातून तो पूर्ण झाला नाही. ग्रंथ युद्ध-कांडाच्या मध्यावर आला व नाथांनी देह ठेवला. ग्रंथाचा शेष भाग त्यांच्या शिष्यांनी पूर्ण केला, अशी समजूत प्रचलित आहे.

या समजुतीची शहानिशा करणे हे येथे महत्त्वाचे नसल्यामुळे भावार्थरामायणाचा युद्धकांडाच्या ४४ व्या अध्यायापर्यंतचा जो भाग वादातीतपणे नाथकर्तृत्वाचा आहे, तेवढेच येथे विवचेनासाठी घेऊ.

नाथांच्या या बृहद्गंथाचे संख्यात्मक मापही सुमारे चाळीस हजार ओव्यांचे आहे. कारण नाथ केवळ वाल्मीकिरामायणाचा अनुवाद करीत नाहीत. त्याच्या जोडीला अनेक रामायणे पाहिल्याचा उल्लेख त्यांनी आपल्या ग्रंथात एके ठिकाणी केला आहे. (अरण्यकांड अ.२०) प्रस्तुत ठिकाणी एकूण सुमारे चोवीस विविध रामायणांचा उल्लेख ते करतात. नाथ जेव्हा मूळ वाल्मीकिरामायणातील रामकथा सोडून बाजूला जातात, तेव्हा एखाद्या ठिकाणी संदर्भाचा उल्लेख करतात. (उदा., बालकांड अ. ४) मात्र काही वेळा ते म्हणतात,

माझें भावार्थरामायण । त्याचें मूळ म्यां दावावें कवण ।
श्रीराम मूळीं मूळकारण । कथार्थ गहन श्रीराम ।। (सुंदर ३.१२३)

कथन : एकनाथांचे –

प्रत्यक्ष श्रीरामच आपणांकडून ही कथा लिहवितो आहे, अशीही श्रद्धा नाथांनी व्यक्ती केली आहे. ते म्हणतात,

रामायण लिहावयासाठीं। श्रीरामें पुरविली पाठी।
श्रीराम संचरोनी पोटीं । दाटोदाटीं लिहवीत।।
मी तंव निजनिद्रा डुल्लत। ग्रंथ लिहविता श्रीरघुनाथ।
माझ्या कवित्वाचा इत्यर्थ। कर्ता समर्थ श्रीराम।। (किष्किंधा १.९ व १०)

उपर्युक्त रामायणाशिवाय भागवतादी पुराणे व योगवासिष्ठासारखे अध्यात्मपर ग्रंथ यांतीलही विशिष्ट भागांचे बेमालूम मिश्रण नाथांनी आपल्या रामकथेमध्ये केले आहे.

या सर्व विस्तारामागील त्यांची भूमिका संतांचीच आहे. म्हणूनच ते एके ठिकाणी म्हणतात,

ज्ञानी निवती परमार्थबोधें। पंडित निवती पदबंधें।
लोक निवती कथाविनोदें। ग्रंथ संबंधें जग निवे।।
मुख्यत्वें ग्रंथींचें राखावें प्रेम। प्रतिपदीं प्रतिपादावें परब्रह्म।
हाचि कवित्वाचा कवित्वधर्म। श्रोते सप्रेम होती सुखी।।
(बाल १४.८३/८४)

ज्ञानदेव ज्याला 'परतत्त्वस्पर्श' म्हणतात, त्याचेच हे नाथकृत स्पष्टीकरण आहे. पुढे समर्थ रामदासांनी यालाच 'सद्वस्तूचा साक्षात्कार' असे म्हटले आहे.

रामकथा लिहिताना नाथ राममयच झाले होते. 'मी हे लिहीत आहे; असा अहंकार तेथे नव्हता. कर्माचे कर्तृत्व व भोक्तृत्व रामाच्या खात्यावर जमा करून नाथ जणू मुक्त झाले होते. 'अहं' च्या हवनाचे हे माप त्यांच्या संतवृत्तीचे द्योतक आहे.

२) विलयनाची विविध वर्तुळे – या संतवृत्तीमुळे नाथांच्या कथनात लौकिक व आध्यात्मिक यांचे विलयन आहेच; परंतु त्याचबरोबर त्यामध्ये अन्य अनेक वर्तुळे एकमेकांत मिसळतात. रामकथा ही पौराणिक, परंतु नाथांच्या दृष्टीने अध्यात्मप्रधान. म्हणूनच रामसीतेचे शुद्ध परमात्मरूप ते वारंवार सूचित करतात. मारूतीच्या चित्रणातून रामभक्तीचे मूल्य श्रोतृमनावर ठसवितात. परंतु हे सर्व करताना रामकथेच्या काही तपशिलांतून ते स्वकालीन राजकीय व सामाजिक परिस्थितीचेही चित्रण करतात.

कथन : एकनाथांचे –

हे चित्रण करीत असताना जरी ते क्वचित उपहासाचा आधार घेत असले, तरी स्वातंत्र्याची महती व शाश्वत नीती यांचे भान श्रोतृमनी जागे करण्यावर त्यांचा भर असतो. रामकथेच्या कथनातील कालसंमित व कालातीत यांचे नाथकृत मिश्रण फार मोलाचे आहे. शाश्वत रामकथेला नाथांनी अधूनमधून दिलेली लोकतत्त्वाची जोडही त्या दृष्टीने लक्षात घेण्यासारखी आहे.

नाथ काही वेळा मूळ रामकथेतील घटनेचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी तिला मुद्दाम अन्य पुराणांतील घटनांची जोड देतात. या जोडाजोडीतून एकाच वेळी एक

रम्याद्भुत कथा व आध्यात्मिक बोधकथा निर्माण होते. नाथांच्या व्यक्तिचित्रणपद्ध-तीतही लौकिक व अलौकिक व्यक्तिविशेषांचे मिश्रण असते. म्हणूनच एका बाजूने लौकिक वासनाभावनांचे व्यक्तिमत्त्वातील थैमान चित्रित करतानाच ते त्या व्यक्तीला मध्येच त्यातून बाहेर काढून निरहंकारी कर्मप्रवृत्तीच्या अलौकिकतेकडे वळवितात.

नाथांच्या कथानकातील अशा काही ठळक विलयनप्रवृत्ती आता पुढील परिच्छेदांमध्ये काही उदाहरणांच्या साहाय्याने थोडक्यात लक्षात घेऊ.

३) कालसंमित व कालातीत : रामकथेचे कथन हा नाथांच्या दृष्टीने जरी जीवन्मुक्तावस्थेचा आनंदभोग असला, तरी नाथ त्या कथनाला स्वकालीन जनजागृतीचा कर्मयोग दिल्याशिवाय राहत नाहीत.

नाथांचा काळ हा पारतंत्र्याचा व तदनुसारी दुःखसंकटांचा. म्हणूनच त्यातून बाहेर पडण्यासाठी रामकथेतून घ्यावयाची प्रेरणा नाथ वारंवार सूचित करतात. म्हणूनच, देवांना बंधमुक्त करणे, नवग्रहांची बेडी तोडणे व रामराज्याची गुढी उभारणे – हे रामावताराचे प्रयोजन असल्याचे नाथ मधूनमधून सांगतात.

पारतंत्र्याच्या त्या काळात सुलतानांचे गुलाम झालेले अनेक हिंदू राजे स्वत्त्व विसरून गेले होते. त्यांची वीरवृत्ती कोळपून गेली होती. म्हणून त्यांच्या स्वतंत्र वृत्तीला सतेज करण्याचे सूचक आवाहन नाथ काही प्रसंगी करतात.

या संदर्भात सुंदरकांडातील एक लहानशी घटना नोंदू. राम वानरसैन्यासह लंकेत जाण्यासाठी समुद्रतीरावर आले. समुद्राने वाट द्यावी, म्हणून त्यांनी त्याची आराधना करून तीन दिवस वाट पाहिली. परंतु समुद्र कृपा करीना; वाट देईना.

शेवटी, राम संतापले. समुद्राला शरण जाऊन त्याचा मानसन्मान करण्यात आपण चूक केली, हे लक्षात येताच ते लक्ष्मणाला म्हणतात,

शरण रिघतांचि बळवंतीं । समूळ पळे यश कीर्ती ।
त्यासी कैंची विजयप्राप्ती । अवघे म्हणती अशक्त ।
समुद्र स्वयें अभक्त आपण । यासी मी भक्त रिघालों शरण ।
तंव तेणें गर्व धरिला पूर्ण । केलें उपेक्षण पैं माझें ।
मृदुपणें नाहीं यश कीर्ती । मृदुपणें नाहीं लाभ प्राप्ती ।
मृदुपणें नाहीं विजयवृत्ती । जाण निश्चितीं सौमित्रा ॥
मृदुत्वें संन्यासीं धरावी शांती । तेणें त्यासी परमार्थप्राप्ती ।
मृदुत्व आम्हां रायांप्रती । जाण अपकीर्ती कारण ॥
अदंड्यातें राजे दंडिती । अदम्यातें राजे दमिती ।
ते राजे जैं शांति धरिती । तेचि अपकीर्ति तयांसी ॥ (सुंदर ३९.५७ ते ६१)

रामांचा क्षात्रोचित संताप जागा झाला. नंतर त्यांनी समुद्राला शासन

करण्यासाठी एक भयंकर बाण धनुष्यावर चढविला. त्यामुळे घाबरून जाऊन समुद्र शरण आला. आपण आधी शरण येऊन वाट का दिली नाही, याचे कारण सांगताना समुद्र म्हणतो, 'मी तुझाच पूर्वज आहे. परंतु या सूर्यवंशातील राजांच्या कीर्तीला कमीपणा आणणारे वर्तन तुझ्या हातून घडले. रावणाने सीता नेली; व तू तिच्यासाठी रडत बसलास. दर्भावर शयन केलेस. म्हणून मी क्षुब्ध झालो. तुझे दर्शनही घ्यावेसे मला वाटेना...

शक्ति असोनि संपूर्ण। अशक्तसम आलासी शरण।
येणेंही क्षोभें क्षोभायमान। तुझें दर्शन न घेंचि॥ (सुंदर ३९.१०८ ते १११)

अशा या घटनांतून स्वकालीन क्षात्रवीरांना नाथांनी दिलेली पराक्रमाची प्रेरणा सूचित होते.

मात्र असा कालोचित आदेश सुचविल्यानंतर, रामभक्तीचे महत्त्व व निरहंकारी वृत्तीने केलेल्या कर्माची महती - अशा मूल्यांची जोड दिल्याशिवाय नाथांचे कथन पुरे होत नाही. या संदर्भात लगतचाच प्रसंग लक्षात घेऊ.

समुद्राच्या सूचनेवरून नल नामक एका वानराकडे सेतू बांधण्याचे काम सोपविण्यात आले. नलाने टाकलेले पाषाण-पर्वत पाण्यात तरतील, असे समुद्राने सांगितले होते. परंतु प्रत्यक्षात तसे घडेना. कारण, आपल्यामुळे हा सेतू बांधला जात आहे, असा गर्व नलाला झाला. त्यामुळे सारे वानर सैन्य वैतागले. मात्र यामागील उपर्युक्त कारण फक्त मारुतीला कळले. तो म्हणतो,

अभिमान वसला ज्यांचे माथां। ते तंव बुडाले तत्त्वतां।
युक्ति सांगेन मी आतां। सेतुबंधनार्थ अति शुद्ध॥
पर्वत अथवा वृक्षपाषाण। ज्यासी लागे श्रीरामचरण।
तयासी समुर्द्री घडे तरण। सत्य जाण सुग्रीवा॥ (सुंदर ४०.३८ / ३९)

म्हणून मग श्रीरामांचा चरणस्पर्श घेऊन पूत झालेले वृक्षपाषाण समुद्रात टाकण्यात आले, तेव्हा ते तरले.

नाथ सांगतात,

नव्हे पाषाणाचा गुण। नव्हे समुद्राचें लक्षण।
नव्हे ऋषीचें वरदान। श्रीरामचरणप्रताप॥ (सुंदर ४०.४७)

नाथांची रामकथा, याप्रमाणे कालोचित संदेश देता देताच अध्यात्म व भक्ती

अनुक्रमणिका

यांचा बोध दिल्याशिवाय राहत नाही.

४) लोकतत्त्वाचा आविष्कार : आपल्या या रामकथेला नाथांनी स्वकालीन लोकरूढ तपशिलाचीही जोड दिली आहे. त्यासाठी आपल्या आजूबाजूची भौगोलिक स्थाने, लोकदैवते व लोकसमजुती यांना नाथ आपल्या कथनात बेमालूम गुंफून टाकतात, मात्र हे करताना राम या दैवताचे अन्य लोकदैवतांहून असलेले श्रेष्ठत्व सूचित केल्याशिवाय नाथ पुढे जात नाहीत.

या संदर्भातील 'तुकाई' या दैवताच्या निर्मितीची कथा आपण पूर्वी नोंदलीच आहे. (भाषा आणि जीवन १३.२ पृ. ९)

या 'तुकाई' प्रमाणेच जगदंबा व भद्रकाली या स्वकालीन देवतांनाही नाथांनी एका प्रसंगी आणले आहे. या स्मशानवासी देवतांना नाथ कशासाठी आणतात? विश्वामित्राच्या यज्ञरक्षणार्थ आलेल्या रामांनी सुबाहू व मारीच यांच्या प्रचंड राक्षस-सैन्याचा निःपात केला. या कोट्यवधी राक्षसांची धुडे तेथील ऋषींच्या आश्रमात पडली. आता ही उचलणार कोण? तेव्हा जगदंबा आपले कोट्यवधी भूतानुयायी घेऊन आली. तिच्या सोबत भद्रकालीही आली. या भूतांनी सर्व राक्षसांची प्रेते उचलून नेली व आश्रम झाडून-सारवून स्वच्छ केले. नाथ लिहितात,

येतां भूतांचा मेळा। प्रेतें नेलीं देखत डोळां।
आश्रम झाला अतिसोज्वळा। सडे रंगमाळा घातल्या भूतीं॥
(बाल. १३.१२२)

लोकदैवतांप्रमाणेच काही लोकसमजुतीही नाथ रामकथेत गुंफून टाकतात. उदा., हिवराची सावली ही अपवित्र अतएव वर्ज्य मानली जाते. ही समजूत ज्ञानदेवांनीही एका उपमेत उल्लेखिली आहे :

पैं हींवरांची दाट साउली। सज्जनीं जैसीं वालिली।
तैसिं पुण्ये डावलूनि गेलीं। अभक्तांतें॥ (ज्ञानदेवी ९.४३३)

नाथांनी हा हिवर मंथरेच्या मनातील विकल्पाचे आश्रयस्थान म्हणून आणला आहे. रामाला राज्याभिषेक होणार, हे निश्चित झाल्यानंतर, 'आता, रावणाच्या बंदिवासातून देवांना मुक्त कोण करणार?'

- अशी काळजी ब्रह्मदेवाला पडली. म्हणून त्याने 'अविद्ये'चा लाडका 'विकल्प' याला अयोध्येला पाठविले. परंतु त्याला, राम वास्तव्य करीत असलेल्या अयोध्येत प्रवेश कसा मिळणार? म्हणून तो नगराबाहेरच्या हिवराच्या तळाशी लपून बसला. मंथरा तेथे येताच तिला झपाटून टाकून तिच्याकडून कैकेयीकरवी रामाला वनात

अनुक्रमणिका

धाडण्याची कामगिरी ब्रह्मदेवाने त्याच्याकडे सोपविली होती.

नाथ लिहितात :

गुप्त रहावया बुडी। लपे हिंवराचिया खोडीं।
निळीची सुनीळ झाडी। देवोनि दडी स्वयें राहे॥
म्हणोनि ती झाडें जाण। अपवित्र म्हणती सज्ञन।
तें तें विकल्पाचें स्थान। विध्वंसन शुभकार्या॥ (अयोध्या ३.३३ / ३४)

या लोकसमजुतीप्रमाणे काही लौकिक स्थानेही नाथांनी रामकथेमध्ये जोडून टाकली आहेत. मृगरूपी मारीचाचा रामाने पाठलाग केला. आपल्या मागोमाग रामाला हिंडवीत दूर नेणारा तो कांचनमृग ज्या ज्या ठिकाणी उभा राहिला व रामाच्या बाणाने जेथे जेथे घायाळ झालेले त्याचे अवयव पडले, त्यांची नावे सांगताना नाथ स्वकालीन ग्रामनामे पुढीलप्रमाणे गुंफून टाकतात :

तो मृग जेथे पाठ चाटीत उभा राहिला, ती 'चाटोरी'; जेथे श्रीरामचंद्राचे मुख पाहत उभा राहिला, ती 'चांदोरी', रामाचा बाण लागल्यानंतर जेथे त्याचा देह पडला, ते 'देहगाव'; धोटा (नेऊर) पडला, ते 'नेवरे' व कपाळ छेदले गेले, ते 'भालगाव'. स्वकालीन भौगोलिक स्थानांना रामकथेचा भाग बनवून नाथ याप्रमाणे रामकथेचे सनातनत्व सूचित करतात (अरण्य. अ. १४)

पुढे सुंदरकांडातील मारवाड देशाच्या निर्मितीची कथाही नाथांनी अशीच रामकथेशी जोडून घेतली आहे. समुद्राला हटविण्यासाठी रामांनी धनुष्याला बाण जोडला; परंतु तो शरण आल्यामुळे आता तो बाण कुठे सोडावा, असा प्रश्न निर्माण झाला. तेव्हा समुद्राने त्यांना तो बाण पश्चिमतीरावरील मरु नामक राक्षसावर सोडण्यास सांगितले. रामांनी तसे करताच मरु राक्षस मेलाच; पण तेथील समुद्रही आटला. तेथे वाळवंटी मरुभूमी जन्माला आली. त्यामुळे त्रस्त झालेल्या पृथ्वीला रामांनी वर दिला की,

घरोघरीं मागतां नीर। स्त्रिया संतोषें अर्पिती क्षीर।
गाईसीं उदक पंचरात्रांतर। तरी अपार क्षीर देती॥

एवढेच नव्हे तर -

तिळाचे ठायीं स्नेह पूर्ण। ह्या अर्थाचे नवल कोण।
अतिथीचें स्नेह पूर्ण। मरुदेशीं जाण घरोघरीं॥ (सुंदर ३९.१४४ व १४७)

या प्रमाणे नाथ रामकथेला स्वकालीन भूगोलाचा एक आयाम देतात.

५) अभिचारहोमाची घटना : पूर्वपरिच्छेदामध्ये नाथांनी केलेला लोकदैवतांचा उल्लेख पाहिला. त्यालाच जोड म्हणून येथे नाथांनी नाममुद्राधारी शाक्तांच्या अभिचारहोमाचे घडविलेले एक बीभत्स दर्शन मुद्दाम नोंदले पाहिजे.

यासाठी नाथांनी मूळ वाल्मीकिरामायणातील युद्धकांडातील इंद्रजिताने केलेल्या यज्ञाच्या घटनेचा आधार घेतला आहे. मात्र त्यामध्ये त्यांनी जो तपशील भरला आहे, तो मुळात तेथे नाही. हा तपशील त्यांनी बहुतेक आनंदरामायणातून (सारकाण्ड सर्ग ११) घेतला असावा. मात्र तो दिल्यानंतर अशा प्रकारच्या हीन यज्ञयागापेक्षा असलेले रामभक्तीचे श्रेष्ठत्व नाथांना सूचित करावयाचे आहे.

रावणाचा मुलगा इंद्रजित विजयप्राप्तीसाठी एक यज्ञ करीत होता. या यज्ञाचा मूळ वाल्मीकिरामायणातील तपशील अत्यल्प आहे. (वाल्मीकि. युद्ध. अ. ८२) परंतु नाथ त्यामध्ये विस्तृत तपशिलाची भर घालून त्याची बीभत्सता व भीषणता वाढवितात. ते सांगतात, 'यज्ञाचे घृतपात्र कवटीचे होते. त्यात काळ्या बोकडाचे रक्त भरलेले होते. यज्ञाच्या सभोवती सर्व शस्त्रे अभिसिंचनार्थ ठेवली होती. त्यामध्ये मंत्रसामर्थ्य आणण्यासाठी आरक्त ओठांच्या क्रूर स्त्रिया यज्ञवाटेने बोलविल्या होत्या. मातंगीच्या रक्तात मीठ, मोहऱ्या व बिब्बे कालवून, त्यात मद्य टाकून त्याची आहुती दिली जात होती. यज्ञाच्या वर एका कंकणामध्ये काळी चिमणी व घुबड खिळवून ठेवून त्यांच्यामध्ये एक विषारी सर्प टांगला होता. त्याचे गरळ यज्ञात पडत होते. बेहड्याच्या अपवित्र समिधा मद्यात बुडवून अग्नीला अर्पण करण्यात येत होत्या. सरडे, बेडूक, मासे, मगर, पिंगळा, गिधाड, घार यांच्या आहुती टाकल्या जात होत्या.' (युद्ध ३७.९/२३)

इंद्रजिताच्या या यज्ञस्थानाकडे जाण्याचा मार्गही बिकट व काटेरी होता. पुन्हा त्या स्थानाच्या रक्षणासाठी इंद्रजिताने काही वनदेवतांना बांधून ठेवले होते. मारुतीच्या सांगण्यावरून केवळ रामनामस्मरणामुळे त्या मुक्त झाल्या. त्यांनी मग मारुतीसह सर्व वानर-सैन्याला पुढील संकटांची कल्पना दिली. ही सर्व संकटे, विघ्ने मारुतीने पार केली. परंतु तरीही यज्ञस्थानाकडे जाण्याची वाट मिळेना. कारण इंद्रजिताने तेथील वटवृक्षाशी एक यक्षिणी खिळवून ठेवली होती. नाथ सांगतात, 'मारुतीने तिलाही रामनामस्मरणाने मुक्त केले.' तेव्हा तिने वटवृक्षाच्या तळाशी असलेले यज्ञविवराचे दार दाखविले. मारुतीने आपल्या वज्रमुष्टीने ते उघडले. आत गेल्यानंतर यज्ञविधीत मग्न असलेला इंद्रजित सर्वांना दिसला. प्रयत्न करूनही त्याचे यज्ञध्यान भग्न होईना. इतक्यात यज्ञातून एक अजिंक्य रथ घोड्यांसह वर येताना दिसला. मारुतीने यज्ञकुंडात उडी मारून तो रथ पाताळात दडपला (युद्ध. ३८.२४/२५)

नाथांनी हे वर्णन मुद्दामच विस्ताराने केले आहे. तत्कालीन शाक्तपंथीयांच्या

अभिचारमंत्रतंत्र-पद्धतीमधील बीभत्सता, भीषणता अधोरेखित करून, त्याहून श्रेष्ठ असणाऱ्या रामभक्तीच्या निर्मळ वाटेचा महिमा नाथांना यातून श्रोतृमनावर ठसवायचा असावा.

स्वकालीन कनिष्ठ देवदेवतांप्रमाणेच मंत्रतंत्रांवर आधारलेले सकाम यज्ञयागविधी वा पूजाविधी यांची व्यर्थता दाखवून देणारी ही नाथांची पद्धती अर्थातच त्यांच्या संतवृत्तीची निदर्शक आहे.

६) संतवृत्तीतून केलेले अवकाशभाष्य : नाथांची रामकथा भाष्याच्या अंगानेही अनेक ठिकाणी विस्तारत जाते. या भाष्यामध्ये समकालीन समाजस्थितीचे क्वचित उपहासयुक्त दर्शन नाथ घडवितात. हे करण्यामागे त्यांची दृष्टी स्वाभाविकच समाजसुधारकाची असते.

सर्वगत चैतन्याच्या साक्षात्कारामुळे देहबुद्धीचे अपत्य जो अहंकार, त्याचा त्याग व अभेदभक्तीचा म्हणजे समभावाचा अंगीकार हे संतांच्या उपदेशाचे दोन महत्त्वाचे विशेष आपण पूर्वी नोंदलेच आहेत. (भाषा आणि जीवन १३.२ पृ. ५) नाथांचे अवघे व्यक्तिमत्त्व याच विशेषांचे समूर्त रूप होते. त्यामुळे कथा सांगताना जेथे जेथे संधी मिळेल, तेथे नाथ, वेळी बाजूला जाऊन, आपल्या श्रोत्यांना या विचारांचा बोध देतात.

'संतसाहित्यातील कथन सरणी' या पहिल्या लेखातील नाथांनी केलेली ब्राह्मणांवरील टीका याच वृत्तीतून आलेली आहे. सर्वत्र समभाव पाहणारी नाथांची दृष्टी जन्माधिष्ठित वर्णश्रेणीला धक्का न देती, तरच नवल. म्हणूनच नाथ संधी मिळताच या तथाकथित वर्णगुरूंच्या अभक्तवृत्तीवर टीका करतात. या ब्राह्मणांची लोभीवृत्ती आपण पूर्वी नोंदलीच आहे. याच्याच जोडीला त्यांच्या भीतियुक्त पळपुटेपणाचे नाथांनी घडविलेले दर्शन येथे नोंदू.

हा प्रसंग रामलक्ष्मण विश्वामित्रांच्या यज्ञाच्या रक्षणासाठी गेले असतानाचा आहे. मारीच व सुबाहू या राक्षसांनी जेव्हा आश्रमांवर ससैन्य हल्ला केला, तेव्हा तेथील ब्राह्मणांची भीतीने उडालेली गाळण वर्णिताना नाथ लिहितात :

ऐकतां राक्षसआरोळी । भयें द्विज पाडिले भूतळीं ।
एकांच्या बैसल्या दांतखिळी । एक ते चळचळीं कांपत ॥
एकांची धोत्रें गळती । एक ते धोत्रांत मुतती ।
एकां अधोवात सरती । एक करिती महाशब्द ॥
एक आरडती ओरडती । एक दीर्घस्वरें रडती ।
एक उघडे पडती । एक चरफडती अतिधाकें ॥
एकांचे खुटखुटती दांत । एकांचे फुटले ओंठ ।
एकांचे भयें फुगलें पोट । अति संकट ब्राह्मणां ॥ (बाल १३.९५ ते ९८)

अशा वर्णनात क्वचित येणारी ग्राम्यता ही जरी आज आपल्याला खटकत असली, तरी तत्कालीन संमिश्र श्रोतृसमुदायाला ती बोचत नसावी. नाथांच्या निवेदनात असा उपहास अनेक ठिकाणी येतो.

ब्राह्मणांच्या भित्रेपणाची आणखी एक सूचना पुढे अरण्यकांडातही आली आहे. चित्रकूटाहून भरत परतल्यानंतर राम दंडकारण्याकडे निघाले. तेथे खरदूषणादी राक्षस वस्ती करून होते. त्यांच्या भीतीने ब्राह्मणांनी रामाला तिकडे न जाण्याची सूचना केली. परंतु राम निर्धाराने पुढे निघाले. ब्राह्मणांनी मात्र त्यांच्याबरोबर जाण्यास नकार दिला. त्यावर नाथांचे राम म्हणतात,

... ब्राह्मणांमाजी विकल्प थोर। धैर्यनिर्धार असेचि ना ।।
.. विश्वास नाहीं ब्राह्मणांसी। माझी संगति न घडे त्यांसी।
(अरण्य १.६२ व ६३ उत्तरार्ध व पूर्वार्ध)

मात्र हेच ब्राह्मण नंतर रामांनी राक्षसांचा निःपात केल्यानंतर त्यांच्या घरातील चीजवस्तू लुटतात व त्यांच्या स्त्रियांना सतावतात. राक्षसांच्या या स्त्रिया तक्रार करतात,

आम्ही रडों घरोघरीं। राखता नाहीं कोणी कैवारी।
द्विज निघोनि घरोघरीं। क्षणामाझारी नागविती ।।
राक्षसीं भक्षिलें द्विजांसी। हाडद्वंद्व ब्राह्मणांसीं।
ते येवोनि अति आवेशीं। सर्वस्वेंसीं नागविती ।।
ब्राह्मणांचे दादुलेपण। माहेवणियांभोंवतें पूर्ण।
त्यांसी दिधलें जनस्थान। आली नागवण रांडांसी ।।(अरण्य १२,१४ ते १६)

ब्राह्मणांच्या लोभीवृत्तीवरील नाथांची ही टीका उघडच सुधारकाच्या भूमिकेतून आली आहे.

'सर्वांभूती समभाव' हे तत्त्व नोंदणारा नाथांच्या 'रुक्मिणी स्वयंवर' या काव्यातील एक प्रसंग आपण पूर्वी लक्षात घेतलाच आहे. (भाषा आणि जीवन १३.२ पृ. १३)

असाच एक प्रसंग नाथांच्या प्रस्तुत रामकथेतही आहे. बालकांडाच्या अखेरीस विवाह करून अयोध्येत प्रवेश करणाऱ्या रामादिकांचे वर्णन येते. या वराती पाहण्यासाठी स्वाभाविकच अयोध्यावासीयांनी एकच गर्दी केली. या गर्दीत सर्व जातींचे लोक होते.

मात्र कनिष्ठ जातीतील लोकांच्या विटाळाच्या भीतीने अग्निहोत्री ब्राह्मण दूरच

राहिले. संन्यासीही पुढे येईनात. पिंगळा नामक एक वेश्या मात्र रामदर्शनासाठी पुढे धावली. तिचा धक्का लागल्यामुळे एका संन्याशाने संतापून तिला आपल्या हातातील दंडाने ठोकले. त्यावर ती वेश्या त्या संन्याशाला म्हणते,

स्वामी तुमच्या दंडाचा घाव। तेणें दंडिला माझा अहंभाव।
तो दंडीना तुम्हांसी पाहाहो। पाहतां रामराव विटाळ देखा॥
मी आत्मा सर्वांभूर्ती परिपूर्ण। ऐसें भूतां देवोनि अभयदान।
स्वयें केलें संन्यासग्रहण। तोचि आपण विटाळ देखे॥
वर्णाभिमान स्वाश्रमाभिमान। कर्माभिमान धर्माभिमान।
न वंचितां सर्वाभिमान। रघुनंदन भेटेना॥ (बाल २७.४६, ४९ व ५३)

कोणत्याही प्रकारचा अभिमान हा भगवत्प्राप्तीच्या आड येत असतो, हा बोध देण्यासाठी नाथ अशा अवकाशघटना मुद्दाम आणीत असतात.

७) लंकावर्णनातील समाजदर्शन : पूर्वपरिच्छेदामध्ये आपण प्रामुख्याने ब्राह्मणवर्गावरील नाथांची टीका लक्षात घेतली. परंतु नाथांचा उपदेश ब्राह्मणवर्गापुरता मर्यादित नाही. समाजातील सर्व जातींच्या व्यावसायिकांना त्यांनी सदाचरणाची सूचना दिली आहे. त्यासाठी ते त्यांच्या असत्यचरणावर व ढोंगीपणावर जी टीका करतात, तिचा फार मोठा भाग त्यांनी केलेल्या लंकावर्णनात आहे.

सीताशोधार्थ लंकेत आलेल्या मारुतीने जेव्हा सूक्ष्म रूप धारण करून घरोघरी तिचा शोध घेतला, तेव्हा त्याला काय दिसले?

नाथ सांगतात,

''ब्राह्मण होते कार्याभिमानी, तेथे सीता कुठून असणार? शाक्तपंथीय दीक्षित हे दयाहीन, तेथे राम, सीता कुठून भेटणार? क्षत्रिय होते मरणभयाने नपुंसक झालेले, तर वैश्यांना कवडी- कवडी जोडण्यापलीकडे काही दिसत नव्हते. त्यांच्या घरी 'रामनिधान' मारुतीला मिळेना.''

अठरापगड जातींमधील, असत्यवादी चाटे (कापडाचे व्यापारी), डांकलग दागिने विकणारे सोनार, काळा कागद लिहून घेणारे व्यवहारी, नित्य फेरे खाणारे तेली, मूळींचा तंतू तुटलेले साळी, लोभाच्या कात्रीने कापड कापणारे शिंपी व तमोगुणाचा एक रंग सर्व वस्त्रांना देणारे रंगारी - या सर्वांचे नाथांनी घडविलेले दर्शन अर्थातच केवळ लंकेतील लोकांचे नव्हे.

नाथांच्या या टीकेच्या तडाक्यातून केवळ वर्णोच्चाराला महत्त्व देणारे अभिमानी वेदपाठक, ज्ञातेपणाचा गर्व बाळगणारे शास्त्रीपंडित व ग्रहगतीमध्ये स्वतःच अडकलेले ज्योतिषी असे लोकही सुटत नाहीत. (सुंदर अ. १)

हे सर्व लोक रामसीतेच्या निर्मळ भक्तीला आचवलेले व असत्याचरणी असल्याचे

नाथ वारंवार सांगतात.

स्वकालीन समाजघटकांना यातून नाथ नीती व भक्ती यांचा बोध देतात.

८) अध्यात्मबोधात परिणत होणारी दिव्यकथा : घटनांचे चित्रण करताना त्यांना रम्याद्भुततेची जोड देऊन व अध्यात्मबोधाचे सूत्र देऊन जणू स्वतंत्र निर्मिती वाटावी अशी कथानिर्मिती करण्यात नाथ कुशल आहेत.

'सोन्याची लंका' हा वाक्प्रयोग जनमानसात रूढ आहे. हे कसे घडले, याचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी नाथ एक कथा सांगतात. येथेही ते बहुतेक आनंदरामायण (सारकांड सर्ग ९) मधील कथेचा आध्यात्मिक बोध गुंफल्याशिवाय पुढे जात नाहीत.

'मारुतीने लंका जाळल्यानंतर ती काळी कशी पडली नाही', असा प्रश्न उपस्थित करून नाथ भागवतातील (स्कंध ८ अ. २) गजेंद्रमोक्षाची कथा सविस्तर सांगतात. (सुंदर अ. २१ व २२)

त्रिकूट पर्वतावरील विशाल सरोवरात राहणाऱ्या नक्राने एका गजेंद्राचा पाय धरला. त्यापासून मुक्तता करून घेण्यासाठी गजेंद्राने श्रीविष्णूची प्रार्थना केली. त्यामुळे संतुष्ट होऊन श्रीविष्णू धावत आले व त्यांनी गजेंद्राची मुक्तता केली. त्याच्याबरोबर नक्राचाही उद्धार केला.

या कथेतील गजेंद्र व नक्र हे पूर्वजन्मीचे शापभ्रष्ट राजा व गंधर्व होते. त्यांना या हीनयोनी का प्राप्त झाल्या? नाथ सांगतात, 'गजेंद्र हा पूर्वजन्मी इंद्रद्युम्न नामक राजा होता. तो एकदा ध्यान लावून बसला असता आलेल्या ऋषीजनांची दखल घेतली गेली नाही. यामागे त्याला असणारा आपल्या ध्यानाविषयीचा गर्व लक्षात घेऊन ऋषींनी त्याला मदोन्मत हत्ती होण्याचा शाप दिला. हे सर्व सांगताना नाथ लिहितात,

ध्यानगर्व ज्याचे ठायीं। ज्ञानगर्वे जो उताणा पाहीं।
विद्यागर्वी मुसमुसी देहीं। तो नर पाहीं अधःपातीं॥ (सुंदर २१.४९)

यानंतर गजेंद्राने केलेल्या श्रीविष्णूच्या धाव्याच्या निमित्ताने नाथांनी नामस्मरणाचा महिमा गायिला आहे.

भागवतातील हे आख्यान सांगूनही, 'लंका सोन्याची झाली', या घटनेचा उलगडा होत नाहीच. त्यासाठी या आख्यानाच्या उत्तरार्धाकडे वळावे लागते. आनंदरामायणाच्याच आधारे घेतलेल्या या भागामध्ये महाभारतातील गरुडकथेची जोड दिलेली आहे. (आदि अ. २९ व ३०)

गजेंद्राचा धावा ऐकून गरुडावरील आसन सोडून भगवंत धावत पुढे आला व त्याने गजेंद्राला मुक्त केले. येथे गरुडाचेही गर्वहरण झाले. त्याची भूक भागविण्यासाठी मुक्त झालेल्या गजेंद्र व नक्राची शरीरे भगवंतांनी त्याला दिली. ती पायात पकडून तो एका सुवर्णवृक्षाच्या फांदीवर बसला. त्याच्या भाराने फांदी मोडली. तपाचरण करणारे साठ हजार वालखिल्य ऋषी त्या फांदीला लटकत होते. त्यांना वाचविण्यासाठी गरुडाने ती फांदी चोचीत पकडली व तो आकाशात भ्रमण करीत राहिला. शेवटी

गरुडपिता कश्यपाच्या विनंतीवरून ते वालखिल्य ऋषी अन्यत्र गेले व गरुडाने ती फांदी लंकेच्या पठारावर टाकली. हजारो वर्षे तेथे ती पडून राहिल्यामुळे ती शेवाळली होती. लंकेचे दहन होताच ते सुवर्ण रसमय होऊन बाहेर पडले व लंका सोन्याची झाली.

याप्रमाणे रामकथा सांगताना नाथ अनेक ठिकाणचा तपशील गोळा करीत जातात. लोकमानसातील दिव्यकथांना स्पर्श करून एका बाजूने त्यांचे स्पष्टीकरण देताना नाथ अध्यात्मबोधाचे व रामभक्तीचे आपले कथासूत्र पुढे चालवितात.

९) व्यक्तिचित्रणातील लौकिक व आध्यात्मिक : पूर्व परिच्छेदामध्ये नोंदल्याप्रमाणे अध्यात्मबोध हे रामकथेचे मुख्य सूत्र असल्यामुळे राम, सीता, मारुती यांचे चित्रण करताना त्यावरच नाथांनी भर द्यावा, यात काहीच नवल नाही. मारुतीच्या व्यक्तिचित्रणात मात्र त्यांनी अधूनमधून मानवी लौकिकतेचे रंगही दिले आहेत.

एका निखळ दिव्यरूपाचे चित्रण म्हणून सीतेचे नाथांनी घडविलेले दर्शन लक्षात घेऊ.

सीतेची प्रतिमा नाथांनी केवळ अध्यात्मप्रतिमा केली आहे. युद्धकांडाच्या सुरुवातीचा एक प्रसंग आहे. राम वानरसैन्यासह लंकेमध्ये आला. त्यावेळी झालेल्या अपशकुनांमुळे रावण उद्विग्न झाला. सीतेला वश करून घेण्यासाठी त्याने एक कपटयुक्ती केली. विद्युत्‌जिव्ह नामक राक्षसाला त्याने रामाचे मायिक शिर तयार करण्यास सांगितले. परंतु रामाच्या बाबतीत 'माया' कशी काम करणार? विद्युत्‌जिव्हाला म्हणूनच असे रामशिर तयार करणे जमेना. म्हणून तो विश्वकर्म्याकडे गेला. तोही म्हणतो,

श्रीराम सत्याचें निजसत्य। माया केवळ मिथ्याभूत।
त्याचें मायिकशिर येथ। मज निश्चित न करणे॥ (युद्ध ३.२१)

शेवटी विद्युत्‌जिव्ह फारच गयावया करू लागला, तेव्हा विश्वकर्म्याने रामाचे ध्यान करून एक कल्पित शिर तयार केले. ते घेऊन रावण सीतेकडे गेला.

मूळ वाल्मीकिरामायण सांगते की, ते रामाचे शिर खरेच मानून सीतेने शोक केला. तेथे ती म्हणते, 'हे कैकयी, आता तुझे मनोरथ पूर्ण होऊ देत. ह्या कुलनंदनाचा वध झाला व कलहप्रिय अशा तुझ्यामुळे सर्व कुळाचाही उच्छेद झाला. वीरव्रताचे परिपालन करणाऱ्या महापराक्रमी रामा, तुझा नाश झाल्यामुळे आज मला ही वैध्यव्यदशा प्राप्त झाली आहे. आता मला मरण येईल तर बरे.' (मूळ वाल्मीकि. युद्ध अ.३२ श्लोक ४ ते १०)

सीतेच्या व्यक्तिमत्त्वामधील हा मानवी अंश नाथांनी पूर्ण पुसून टाकला आहे. त्यांची सीता मुळीच रडत नाही. ती म्हणते,

उंदीर कराडूं शके चांदु। तरी श्रीरामा शिरच्छेदु।
करूं न शके राक्षस मंदु। अबद्ध बोधु केवी मानूं॥ (युद्ध ३.८९)

अनुक्रमणिका

मारुतीचे व्यक्तिचित्रण करताना मात्र नाथांनी काही प्रसंगी मानवी लौकिकतेचे रंग वापरले आहेत. मात्र त्याचे अखेरचे चित्र एका निरहंकारी भक्ताचे आहे.

लंकेमध्ये सीतेचा शोध घेताना रात्रीच्या वेळी मारुतीच्या नजरेस स्त्रीपुरुष एकांताची दृश्ये पडली. त्यामुळे त्याच्या मनात किंचित् चलबिचल झाली. त्यामुळे तो उद्‌विग्न झाला. कारण आपल्या मनी उदित झालेली ही वासना अयोग्य असल्याचे भान त्याला होते. म्हणूनच या वासनांपासून मुक्त होण्यासाठी त्याने रामनामाचे स्मरण केले. तो म्हणतो,

जेंवी अंधारिया रातीं। खद्योत नक्षत्रें लखलखती।
तेथे उगवल्या गभस्ती। अस्त पावती अवघीं ही॥
तेंवी काम क्रोध लोभ चितीं। तेणें चित्तें करितां भक्ती।
राम प्रगटिलिया सर्वां भूतीं। अस्त पावती काम क्रोध॥ (सुंदर २.४९ व ५०)

काम या विकाराप्रमाणेच क्रोध देखील एके प्रसंगी मारुतीला झपाटतो. याच सीता शोधाच्या वेळी इंद्रजिताच्या शयनमंदिरातील सुलोचनेला पाहून मारुतीला ती सीता असल्याची शंका येते. त्यामुळे त्याला दुःखही होते व रागही येतो. नाथ लिहितात,

माझ्या स्वामीची हे कांता। अनुसरली रावणसुता।
दोहींच्या करीन मी घाता। कोप हनुमंता पैं आला॥
डोळे आरक्त क्रोधें कडाडी। वळली पुच्छाची पैं वेटोळीं।
दोघांची मुरडावया नरडी। शेंडी तडतडी हनुमंताची॥ (सुंदर २.८१ व ८२)

नंतर त्याचा गैरसमज दूर झाला. अनेक ठिकाणी शोध घेऊनही सीता सापडली नाही, तेव्हा मारुती अत्यंत निराश झाला. त्याला वाटले, 'सीतेने बहुतेक देहत्याग केला असावा.' त्यावेळच्या त्याच्या शोकमग्न अवस्थेचे मोठे प्रत्ययकारी वर्णन नाथांनी केले आहे. (सुंदर ४.१९ ते २७)

सीता शोधाचा एक शेवटचा प्रयत्न म्हणून अखेर मारुती रावणाच्या शयनमंदिरात डोकावतो. तेथे मंदोदरीला पाहून त्याचा पुन्हा गैरसमज होतो. सीता मिळाली म्हणून त्याला प्रथम आनंद होतो; परंतु तितक्यात तेथे रावणाचे आगमन होताच त्याचे पादवंदन करणाऱ्या मंदोदरीला पाहून त्या आनंदाचे क्रोधात रूपांतर होते.

नंतर पुन्हा एकवार क्रोधाला आळा घालून तो वस्तुस्थिती जाणून घेण्याचा प्रयत्न करतो. राग येऊनही प्रत्यक्ष कृती करण्यापूर्वी विवेक करण्याच्या त्याच्या स्वभावाला उद्देशून नाथ सांगतात,

लोभ क्रोधाचे कारण। तें हनुमंता नाहीं जाण।
यालागीं क्रोधी सावधान। रघुनंदन गुरूकृपा॥ (सुंदर ५.३०)

नंतरच्या रावण मंदोदरी संवादामुळे त्याची शंका दूर होते व त्यांच्या बोलण्यातून सीतेचा ठावठिकाणाही त्याला कळतो.

या प्रसंगावरून मारुतीच्या व्यक्तिचित्रणातील मानवी अंश व त्यातून मुक्त होण्याची अध्यात्मवाटेवरील धडपड या दोन्ही गोष्टी व्यक्त होतात.

मात्र मारुतीचे नाथकृत व्यक्तिदर्शन एवढ्यावरच संपत नाही. कारण त्याच्या रूपाने निरहंकारी भक्ताची प्रतिमा नाथांना उभी करावयाची आहे.

या दृष्टीने सुंदरकांडातीलच पुढचा एक प्रसंग नोंदण्याजोगा आहे.

सीतेचा शोध घेतल्यानंतर मारुतीने लंका जाळली. त्याचा हा पराक्रम तसा अलौकिकच होता. परंतु आपल्या या पराक्रमी कृत्याबद्दल त्याला बिलकुल अभिमान नव्हता. म्हणूनच तो जेव्हा परत येतो तेव्हा आपल्या या पराक्रमाची वार्ता रामाला स्वमुखाने सांगण्यास तो संकोचतो.

यासाठी नाथांनी (पुन्हा एकदा आनंदरामायणानुसार) ब्रह्मदेवाच्या पत्राची योजना केली आहे. मारुतीने प्रार्थना करून ब्रह्मदेवाकडून रामाला पत्र लिहवून ही वार्ता कळविली. नाथ सांगतात,

स्वमुखें सांगो नये स्वकीर्ती । वंचूं नये स्वामीप्रती ।
हनुमंतें येचि अर्थी । प्रजापति प्रार्थिला ॥ (सुंदर २६.२०)

ब्रह्मदेवाचे हे पत्र रामांच्या हाती देतानाही मारुती स्वपराक्रमाचे श्रेय रामाच्या मुद्रिकेला देतो. नाथ सांगतात,

श्रीराम मुद्रा निजप्राप्ती । म्हणती हनुमंताची ख्याती ।
जें जें केले लंकेप्रती । ते ते कीर्ती मुद्रिकेची ॥
हनुमंतांची निजस्थिती । स्वमुखें न सांगे निजकीर्ति ।
करोनि मुद्रिकेची स्तुती । सांगितली ख्याती श्रीरामा ॥ (सुंदर २६. १३ व १४)

मारुतीची व्यक्तिरेखा नाथांनी याहूनही श्रेष्ठ पातळीवर नेली आहे. सीतेचा शोध घेऊन मारुती परत आला, तेव्हा काहीही बोलण्यापूर्वी रामांनी त्याला दृढालिंगन दिले. त्या प्रसंगाचे वर्णन करताना नाथ लिहितात,

स्वामित्व विसरे रघुनाथ । दासत्व विसरे हनुमंत ।
परमानंदें सदोदित । जगाआंत कोंदले ॥
अहं कोहं सोहं ज्ञान । तें समरस गेले विसरोन ।
हारपलें मीतूंपण । सुखसंपन्न स्वानंदें ॥
देव देवपणें दाटला । भक्त भावार्थे आटला ।
परमानंद प्रगटला । तटका तुटला आशेचा ॥ (सुंदर२५.३७, ३८ व ४१)

मारुतीची व्यक्तिरेखा येथे मानवपणातून पूर्ण मुक्त होते व देवत्वात विलीन होते.

नाथ या विलयनाचा आनंद स्वतः भोगतात व श्रोत्यांनाही त्यात सहभागी करून घेतात.

१०) सरस्वतीचे वरदान : नाथांचे कथन असे बहुमुखी अतएव व्याससंमित. मात्र ते संतवृत्तीची अट पाळणारे आहे. भावार्थरामायणाचा पसारा पाहता याविषयीची

येथवर पाहिलेली उदाहरणे तशी अल्पच आहेत; परंतु नाथांच्या कथनाची वैशिष्ट्ये लक्षात येण्यास ती पुरेशी आहेत. आपल्या या ग्रंथाला आरंभ करताना नाथांनी गणेशवंदनानंतर सरस्वतीचेही स्तवन केले आहे. त्यात ते म्हणतात,

हंसवाहिनी हा शब्द रूढ। परी ते परमहंसीं आरूढ।
गुह्यार्थ जे अतिगूढ। ते दावी उघड ग्रंथार्थी॥ (बाल. १.८)

या स्तवनाने व प्रार्थनेने प्रसन्न झालेली सरस्वती म्हणते,

ते म्हणे गा रामकथेतें। वेगीं चालवीं भावार्थे।
सद्भावें होईल सरतें। प्रिय संतातें मी करीन॥ (बाल १.१३)

रामकथेचा नाथांनी सांगितलेला भावार्थ अतएव संतवृत्तीचा द्योतक व संतप्रिय ठरावा, यात काहीच नवल नाही.

प्रस्तुत लेख पुणे विद्यापीठाचा मराठी विभाग आणि गीताधर्मंडळ, पुणे ३० यांच्या संयुक्त विद्यमाने आयोजित कै. डॉ. रघुनाथराव राक्षे व्याख्यानमालेत ता. २४ मार्च, १९९५ रोजी दिलेल्या तिसऱ्या व्याख्यानावर आधारित आहे.

या आधीचे दोन लेख 'भाषा आणि जीवन' अंक १३.२ व १४.२ मध्ये प्रसिद्ध झाले आहेत.

प्रस्तुत लेख लिहिताना कै. न.र.फाटक यांच्या 'श्री. एकनाथ-वाङ्मय आणि कार्य' (१९६३) या ग्रंथातील काही विचारांचा व उदाहरणांचा उपयोग झाला, हे कृतज्ञतापूर्वक नमूद करतो.

मुक्काम व पोस्ट चौल, ता. अलिबाग, जि. रायगड ४०२२०३

□□

Heard आणि Overheard मधला फरक

वक्तृत्व ऐकवलं जातं, कविता कानी पडते.

जॉन स्टुअर्ट मिल (इंग्लिश विचारवंत १८०६-१८७३)
'थॉट्स् ऑन पोइट्री अँड इट्स् व्हरायटीज' (संग्रहात समावेश १८५९)

अनुक्रमणिका

भाषेची यदृच्छता

शैलेश पुंडलीक

ज्ञाननिष्पत्तीची प्रक्रिया दृक्व्याप्तीच्या (Perspective) मर्यादेवर अवलंबून आहे. दृक्व्याप्तीची मर्यादा प्रत्यक्षात कितीही वाढवली, तरी अनंत ज्ञान एकसमयकरून तिच्या कक्षेत येऊ शकत नाही. भाषेच्या संदिग्धतेचा[१] (ambiguity, vagueness, indeterminacy etc.) आणि भाषेच्या यदृच्छतेचा, तिच्या कार्य-पद्धतीचा दृक्व्याप्तीच्या या सीमामर्यादेच्या गृहीत तत्त्वाबरोबर अतूट संबंध आहे, असे दिसते.

एखादा शब्द/एखादे विधान 'संदिग्ध' आहे, असे म्हणण्याचे कारण असे, की त्या शब्दाने/ विधानाने एकाच वेळी अनेक पर्यायांचा निर्देश होतो आणि त्यातील नेमका कोणता पर्याय निर्देशित आहे/ अभिप्रेत आहे, याचा बोध होणे अवघड असते. उदा., 'मध्यमवयीन, असा शब्द विचारात घेतला, तर त्या शब्दाने (त्या वयाने) निर्देशित होणाऱ्या व्यक्तीचे वय पस्तीस ते साठ या दरम्यान काहीही असू शकते. दहा वर्षांच्या मुलाला किंवा सत्तर वर्षांच्या वृद्धाला कोणी मध्यमवयीन म्हणणार नाही, हे ठीक आहे, पण वास्तवात अशी कोणती संदर्भरेखा आहे, की जिच्या अलीकडे त्या व्यक्तीच्या मध्यमवयित्वासंबंधी खऱ्या अर्थाने परपस्परविरोधी विधाने उपपन्न होतात? दुसऱ्या भाषेत विचारायचे, तर पस्तीस आणि एकूणसाठ या *यदृच्छतेने* ठरविलेल्या सीमारेषांच्या अलीकडे आणि पलीकडे अशी कोणती विधाने करता येऊ शकतात, की जी एका सटाला सार्थ असतात; पण दुसऱ्या सटाबद्दल मुळीच वापरता येत नाहीत? चाळीस वर्षांचा 'म्हातारा' आणि साठ वर्षांचा 'तरुण'[२] अशी उदाहरणे प्रत्यक्ष जीवनात सापडत असल्याने वर्षे आणि वये यांसाठी मापदंड किंवा संदर्भरेखा म्हणून मानलेल्या मर्यादा यदृच्छ आहेत, हे मान्य करायलाच हवे; आणि त्यासाठी काही महत्त्वाच्या कारणांचा विचार करायला हवा. कारण प्रत्यक्ष जीवनाप्रमाणे हीच यदृच्छता भाषाव्यवहारातही अपरिहार्य आहे.

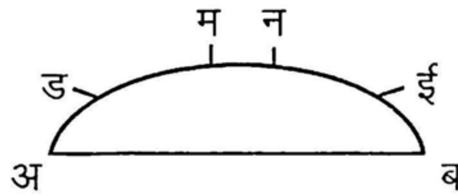
चाळीस वर्षे वयाचा कोणी एक मनुष्य मध्यमवयीन आहे, असे विधान करताना त्याचे कालमापित (chronological) वय आणि मध्यमवयीनत्व यांचा परस्परसंबंध स्थापला जातो. पण तेच एकूणचाळीस वर्षे वयाच्या (कालमापित) व्यक्तीच्या संबंधातही खरे आहे. त्या वेळी त्यांच्या मध्यमवयित्त्वामुळे त्यांच्या कालमापित वयाचा निःसंदिग्ध बोध होणे अशक्य आहे. छत्तीस ते एकूणसाठ या वर्षांसाठीही तसेच

अनुक्रमणिका

म्हणता येते. नेमकी कोणती निरीक्षणे केली असता किंवा नेमक्या कोणत्या अटींची पूर्तता झाली असता *मध्यमवयीन* हा शब्द सार्थ ठरावा, याचे काही निरपेक्ष (non-relativistic) मानदंड उपलब्ध होत नाहीत. तसे ते उपलब्ध करायचे म्हटले, तर ते यदृच्छच आहेत, असे आढळून येईल. त्यामुळे चौतीस वर्षे वयाचा मनुष्य हा तारुण्यात आहे आणि पस्तीस वर्षे वयाचा मनुष्य मध्यमवयीन आहे, असे म्हणणे केवळ भाषाव्यवहारात मान्य होईल. प्रत्यक्ष जीवनात तसे होणे अवघड आहे.

आता दहा वर्षांचा बालक आणि सत्तर वर्षांचा वृद्ध यांमधील फरक नुसताच कालमापक आणि काल्पनिक नव्हे. तो शरीरशास्त्र, मानसशास्त्र आणि इतर मानदंडांच्या कसोट्यांवर मोजता येतो. पण या दोन संदर्भबिंदूमधील कालखंड असा आहे की तो त्यातील संथगतीने होणारे शारीरिक, मानसिक बदल समुच्चित (cumulative) स्वरूपात दृष्टिगोचर होण्यासाठी पुरेसा आहे. तथापि या बदलांचे सूक्ष्म स्वरूप दृष्टिव्याप्ती येण्याइतकी दृष्टीची क्षमता असेलच, असे नाही. उदा., सहा जानेवारी एकोणीसशे एकूणपन्नास आणि सहा जानेवारी एकोणीसशे पन्नास या एकाच व्यक्तीच्या आयुष्यातील दोन कालबिंदूंबद्दल अशी किती विधाने आहेत, की जी एका कालबिंदूला सार्थ ठरतील; पण दुसऱ्या बिंदूवर सार्थ ठरत नाहीत? आणि एक वर्षाचा हा कालखंड मोठा मानला, तर त्याच व्यक्तीच्या आयुष्यातील सहा जानेवारी आणि सात जानेवारी, सहा जानेवारीच्या सकाळचेच सात वाजलेले असताना त्या व्यक्तीत असे काय फरक आढळतात, की त्या कालबिंदूंमध्ये महत्त्वाचे शब्द वापरले जावे?

वरील युक्तिवादाचे मर्म असे आहे, की काल आणि अवकाश या दोन्हींच्याही कोणत्याही दोन बिंदूंमधील अवधींचे अनंत समान तुकडे करणे हे निदान औपपत्तिकरीत्या तरी शक्य आहे. अशा या विभाजनक्षम अवधीमध्येच आपण आपल्याला सोयीचे असे संदर्भ-बिंदू घेऊन 'इथे बाल्य संपले', 'इथे वार्धक्य सुरू झाले' यांसारखी विधाने करतो. पण त्यामुळे या बिंदूंना निरपेक्षता येत नाही, कारण काल या कल्पनेने उपलब्ध होणारा अवधी एका संततत्तेच्या (Continuum)[3] स्वरूपातील असतो. उदा., अब या एका संतताचा विचार केल्यास त्यातील ड आणि



ई या बिंदूंत काही फरक आहेत, असे म्हणणे सोपे आहे; पण तेच म आणि न यांच्यांतील फरक दाखविणे अवघड आहे आणि म आणि न मधील अवधीचे अनंत समान तुकडे करत गेल्यास म१ न१, म२ न२ वगैरेंसारख्या एकमेकांच्या नजीकतम शेजारातील (immediate neighbouriood) बिंदूंशी संबंधित विधाने त्यां दोघांत फार मोठा फरक दाखवू शकतात, असे म्हणणे अवघड आहे. त्यासाठी त्या फरकांच्या

व्याख्या कराव्या लागतील. त्या यदृच्छ स्वरूपाच्या असतील; आणि तरीही त्या फार उपयुक्त ठरतील, असेही नाही. तेव्हा अमुक वर्षे वयाचा एक माणूस मध्यमवयीन आहे आणि त्याच्या नजीकतम शेजारातील वयाचा दुसरा माणूस मध्यमवयीन नाही, असे का, या प्रश्नाला निरर्थकता येते. याचे कारण त्याचे उत्तर एक तर व्यक्तिसापेक्ष आहे किंवा खऱ्या अर्थाने त्याला उत्तरच नाही.

संतताच्या विभाजनक्षम अवधीतील अनंत बिंदू हे विशिष्ट प्रकारच्या सटाचे सदस्य आहेत म्हणून भाषेत संदिग्धता येते, असे सुद्धा नाही. कारण पृथकत्वाने[४] उपलब्ध होऊनही एखाद्या सटातील सदस्य या स्वरूपाची संदिग्धता दाखवू शकतात. त्यासाठी त्यातील नजीकतम शेजाराचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. कारण त्यातील सर्वच सदस्यांचा त्यात निर्देश होतो. 'एखाद्या देशाच्या अंतर्गत कारभारात दुसऱ्या कोणी ढवळाढवळ केल्यास आम्ही त्याला कसून विरोध करू', असे म्हटले, तर 'कसून विरोध करणे' म्हणजे काय असा प्रश्न निर्माण होतो. निषेध-खलिता पाठविणे, लष्करी सामग्रीचा आणि सैनिकांचा पुरवठा करणे, आर्थिक निर्बंध लादणे, युनोमध्ये त्या देशाविरुद्ध ठराव संमत करून घेणे, प्रत्यक्ष युद्ध करणे हे आणि यांसारखे अनेक पर्याय त्यात अंगीभूत आहेत. मग 'कसून विरोध करणे' या वाक्प्रयोगाची संदिग्धता निर्माण होते, ती यांपैकी कुणा एका विशिष्ट पृथक् पर्यायाचा स्वतंत्र उल्लेख न केल्यामुळे.

आता वरील उदाहरणात विचारात घेतलेल्या पर्यायांचा सट हा एक तर बंदिस्त सट नाही आणि दुसरे म्हणजे, 'कसून विरोध करणे' याची व्याख्याही त्याला आधारभूत मानलेली नाही. त्यामुळे एकाच्या मते ज्याला कसून विरोध करणे म्हणता येईल, त्याला दुसरे काही 'लोटांगणवादी शरणागती' म्हणतील. त्यामुळे एकाने घेतलेल्या सटातील सदस्य आणि दुसऱ्याने मानलेल्या सटातील सदस्य यांच्यांत जमीन-अस्मानाचा फरक पडू शकेल. त्यामुळे 'कसून विरोध करणे' याचा अर्थ काय, हा प्रश्न निरर्थक आहे, असे म्हणावे लागेल. कारण त्याचा अर्थ काय, हे तो वाक्यप्रयोग वापरणारे विविध भाषक, विविध संदर्भानुसार ठरवीत असतात. त्यांची नोंद कोणत्याही शब्दकोशात सापडणे शक्य नाही.

सटसदस्यांच्या पृथक्‌त्वाचा विचार काही वेळा फारच गंभीर रूप धारण करतो. पन्नास हजार लोकवस्ती असणाऱ्या वसाहतीला शहर म्हणावे आणि त्यापेक्षा कमी लोकवस्ती असणाऱ्या वसाहतीला ग्राम, खेडे वगैरे म्हणावे, हा त्यांतीलच एक प्रकार. आता एकूणपन्नास हजार आणि एक्कावन हजार इतकी लोकवस्ती असणाऱ्या वसाहतींमध्ये असा नेमका काय फरक आढळतो, की ज्यामुळे एकाला ग्राम म्हणावे आणि दुसऱ्याला शहर म्हणावे?

वरवर पाहता वरील उदाहरण नजीकतम शेजाराच्या सटातील आहे, असे वाटेल. पण ते बरोबर नाही. पन्नास हजार ते दहा लाख इतक्या लोकवस्तीपर्यंतच्या

सर्वच वसाहती शहर ठरतात. आता त्यांत नजीकतम शेजार कसा ठरवायचा? समजा, '± पन्नास हजार' इतका नजीकतम शेजार[५] ठरवला, तर पाच लाख लोकवस्तीच्या शहरत्वाला कोणत्याही दिशेने काहीच बाधा येत नाही; पण पन्नास हजार इतकीच लोकसंख्या असणाऱ्या वसाहतीला मात्र- पन्नास हजार (उणे पन्नास हजार) हा नजीकतम शेजार मानला, तर तिचे अस्तित्वच नष्ट होण्याचा धोका आहे. तसेच, दहा लाख वस्तीच्या वसाहतीला महानगर म्हणावे, हे ठीक आहे. पण पन्नास लाख वस्तीच्या महानगराचे महानगरत्व ठरविताना ± दहा लाख असा नजीकतम शेजार मानल्यास फारसा फरक पडत नाही. तेच ज्या लोकवस्तीत दहा लाखांचीच वसाहत आहे, त्याला मात्र- दहा लाख हा शेजार मानल्यास तिचे अस्तित्व संपण्याचा धोका येतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे, तर

शहर = पन्नासहजार लोकवस्तीची वसाहत

(± पन्नास हजार)

किंवा महानगर = दहा लाख लोकवस्तीची वसाहत

(± दहा लाख)

अशी समीकरणे मांडता येत नाहीत.

तेव्हा नजीकतम शेजार ही संकल्पना सुद्धा फार शास्त्रशुद्ध आहे, असे मानण्याचे कारण नाही. कारण तिच्या बिंदूंना व्याख्याबद्ध करण्याचे काम तुम्ही-आम्हीच करत असतो आणि ते जोपर्यंत तुम्हां आम्हांवर अवलंबून आहे, तोवर त्यात यदृच्छता आणि सापेक्षता येणार, हे अपेक्षित आहे.

परंतु भाषेच्या संदिग्धतेसाठी 'तुम्हां आम्हांला' दोष देण्याचे फारसे कारण नाही. अगदी काटेकोरपणे मोजमाप करून व्यवहार करणारे व्यापारी आणि शास्त्रज्ञ सुद्धा या विषयात तितकेच दोषी आहेत, असे दिसते. पाच लाख, दहा लाख वगैरे लोकवस्तीच्या नजीकतम शेजारांचा विचार करताना एका Smooth gradient चा विचार न करता quantum leap चा विचार करता येतो, हे आपण पाहिलेच त्याप्रमाणे एक रत्ती, दोन रत्ती, एक कॅरट, दोन कॅरट वगैरे वजनांच्या हिऱ्यांच्या किमतींत अतोनात फरक पडतात. त्यामुळे एखादा जवाहिऱ्या 'त्याचे काय विशेष नाही. साहेब, तो फक्त पन्नास हजारांचा आहे, तुम्ही हा तीन लाखांचा घेऊन जा', असे सांगायला लागतो, तेव्हा सर्वसामान्य माणसांना कशात 'काय विशेष' आहे आणि कशात नाही, हे समजणे अशक्य होते. त्याचे कारण 'विशेष असणे' याची व्याख्या करणाऱ्याने जो त्याचा नजीकतम शेजार गृहीत धरलेला आहे, तो इतरांना मान्य नसतो.

ज्या सटातील सदस्यांच्या सदस्यत्वासाठी आधीच ठरविलेल्या व्याख्यांचे निकष वापरले जातात; आणि त्यामुळे जे फार वैज्ञानिक वाटतात- अशा सटांची अवस्थाही फार स्पृहणीय असते, असे नाही. चुका, टोमॅटो, वांगी ह्यांचा वापर भाजी म्हणून होतो. पण प्रत्यक्षात वांगी, टोमॅटो ही फळे[६] आहेत. बरे, जी जीवशास्त्राच्या

दृष्टीने फळे आहेत आणि चवीला गोड आहेत, उदा., आंबा, ती फळे अशी व्याख्या केली, तर नारळ, बदाम, काजू यांना फळे म्हणता येत नाही. त्याहीपेक्षा रबर्ब म्हणून खाल्ली जाणारी वस्तू तर जीवशास्त्राच्या दृष्टीनेही फळ नाही आणि गोडही नाही (कारण त्या वनस्पतीचा देठासारखा दांडा गोड करून खाल्ला जातो) अशा वेळी भाजी कशाला म्हणावे, फळ कशाला म्हणावे वगैरे प्रश्न उपस्थित होतात. विशेषतः आयात निर्यातीच्या वेळी त्यांच्यावर आकारल्या जाणाऱ्या विविध करांमध्ये फरक पडत असेल, तर जीवशास्त्र, कायदा, व्यापार, अर्थशास्त्र आणि अर्थातच भाषातज्ज्ञ (?) यांच्या बुद्धिमत्तेचीच कसोटी पाहाणारा प्रसंग ओढवेल (यांत तत्त्वज्ञही आलेच).

अगदी व्याख्यातपूर्व अशा पदार्थांच्या बाबतीतही संदिग्धता कायम राहणे आणि यदृच्छतेला निमंत्रण मिळणे या गोष्टीचा विचार करण्यासाठी फ्रीडरिख वाइझमान यांनी त्यांच्या Verrifiability या निबंधात मांडलेल्या काही मुद्द्यांचा विचार करायला हवा. त्यांचे म्हणणे असे, की काही प्रकारच्या विधानांतील संदिग्धता ही कितीही प्रयत्न केले, तरी दूर करता येण्यासारखी नसतेच. उदा., मांजर या शब्दाने अभिप्रेत होणारा अर्थ निःसंदिग्ध आहे, असे म्हणायला हरकत नाही. (अगदी वाघ, सिंह, चित्ता यांनाही मांजरे म्हटल्याने त्यात फार फरक पडत नाही.) प्रत्यक्षात हे तितकेसे खरे नाही. कारण मांजर या शब्दाने अभिप्रेत होणाऱ्या प्राण्यासंबंधी काही विशिष्ट परिस्थितीत उपलब्ध होणाऱ्या काही विशिष्ट निकषांवर तो शब्द तोलून मापून घेऊनच आपण तो वापरत असतो. पण समजा, या परिस्थितीत मांजरांची उंची दहा-बारा फूट झाली, दुसऱ्या परिस्थितीत त्यांना मानवाप्रमाणेच हसता बोलता येऊ लागले, तिसऱ्या परिस्थितीत त्यांना अचानक अदृश्य होणे आणि पुन्हा दृश्य स्वरूपात येणे या क्रिया करता येऊ लागल्या- किंवा समजा, या सगळ्याच गोष्टी आपल्याला ज्ञात असणाऱ्या मांजरांमध्ये आता एकाच वेळी दिसू लागल्या, (खरे म्हणजे, या शक्यतांचे अनेक प्रकार आहेत) तर अशा परिस्थितीत आपण त्यांना मांजरे म्हणू का?

आपण मांजरांना 'मांजर' ही संज्ञा देतो, याचे कारण आता आपल्यासमोर उपलब्ध असलेल्या मर्यादित ज्ञानाच्या आधारावर आपल्या त्यासंबंधीच्या ज्या संकल्पना झालेल्या आहेत, त्या संकल्पना बदलरहित (unchanging) आहेत, असे काहीसे आशावादीपणे गृहीत धरून, त्यांच्या *समुच्चयाला मांजर* अशी संज्ञा दिली जाते. दुर्दैवाने आपल्याला मांजरांचे समग्र ज्ञान झालेले आहे, हे फक्त एक गृहीत आहे. त्यांच्या संबंधीच्या आपल्या ज्ञानात फरक पडला, म्हणजे बदलत्या परिस्थित्यनुसार त्याच प्राण्यात घडून येणाऱ्या काही फरकांचा आपण विचार करायचा म्हटले, तर आता प्रचलित असणाऱ्या (कदाचित) सर्वच संज्ञा पूर्णपणे रद्दबातल होतील, असे वाटते.

मांजरांबद्दल जे सत्य आहे, ते Virtually विज्ञानातील सर्वच विधानांबाबत

म्हणता येते. उदा., 'सोने' या शब्दाने आपण काही निःसंदिग्ध निर्देशित करतो आहोत, असे वाटणे स्वाभाविक आहे. कारण त्या शब्दाने अभिप्रेत होणाऱ्या धातूची विशिष्ट घनता (specific gravity), ती वस्तू जळत्या मेणबत्तीच्या ज्योतीत धरल्यावर मिळणारा spectrograph, इतर मूलद्रव्यांबरोबर संयुक्त पावण्याच्या त्याच्या विशिष्ट प्रक्रिया, त्यांच्या X-ray spectrum यांसारख्या निकषांच्या अचूकतेसंबंधी आपली खात्री असते. त्यात कधी फरक पडत नाही हा सुदैवाचा भाग म्हणायला हवा.[७] पण समजा, अशी काही परिस्थिती उद्‌भवली, की काही निकषांवर तो पदार्थ सोने आहे, असे स्पष्ट दिसते; पण काही निकषांवर ते सोने नाही, असे दिसते, तर अशा परिस्थितीत आपण त्याला सोने म्हणू का?

वाइझमान यांच्या विवेचनाचा मुद्दा असा, की काही विशिष्ट परिस्थितीत काही विशिष्ट गोष्टींचे साहचर्य आढळत असल्यामुळे आपण त्या विषयासंबंधीच्या काही संकल्पना कल्पीत असतो. पण त्या संकल्पना फक्त त्या विशिष्ट गोष्टींपुरत्याच Valid असतात. अशा वेळेला माणसाचे ज्ञान हे स्वाभाविकपणेच abstract[८] (अपूर्ण) असते. ज्ञानाने पूर्णत्वाच्या दिशेने वाटचाल करायला सुरुवात केली, की या संकल्पना Valid राहतीलच, असे म्हणता येत नाही. उदा., गुरुत्वाकर्षणाचा न्यूटनने लावलेला अर्थ आणि त्यानुसार त्याने ठरवलेली सूर्याभोवती फिरणाऱ्या ग्रहांच्या कक्षांची गणिते यांत आणि प्रत्यक्ष निरीक्षणांनी पुष्टीकृत होणाऱ्या कक्षा यांत फरक नव्हता. तोपर्यंत न्यूटनच्या स्पष्टीकरणासंबंधी दुमत होण्याचे कारण नव्हते. पण बुधाची प्रत्यक्ष कक्षा आणि न्यूटनने ठरविलेली कक्षा यांत किंचितसा फरक आढळू लागला, तेव्हा वैज्ञानिकांना नवे विचार करणे भागच सापडले. मग आईन्स्टाईननी गुरुत्वाकर्षणाचा लावलेला अर्थ, त्यानुसार केलेली गणिते आणि बुधाची कक्षा यांत जेव्हा ताळमेळ लागला, तेव्हाच त्यांनी सुटकेचा निःश्वास टाकला.

मानवी ज्ञानाच्या या अपूर्णत्वाला वाइझमान यांनी open texture किंवा possibility of vagueness असे म्हटले आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे या स्वरूपाची संदिग्धता ही कधीही नष्ट होणारी नव्हे. कारण आपण कितीही परिस्थितीचा विचार करून ही संदिग्धता कमी करायचा प्रयत्न केला, तरी विश्वाच्या आणि ज्ञानाच्या अनंतत्वामुळे आपण सर्वच संदर्भांचा विचार करू शकू, असे नव्हे. त्यामुळे आपण घेतलेले संदर्भबिंदू हे यदृच्छतेच्या दृष्टचक्रातून सुटू शकत नाहीत.

वैज्ञानिक गणनापद्धतींमुळे भाषेतील संदिग्धता कमी होते, असाही एक विचारप्रवाह आहे. तोही फारसा उपयुक्त आहे, असे वाटत नाही. कारण तशा प्रकारची निःसंदिग्धता फक्त वैज्ञानीय विवेचनात वापरली जाते आणि प्रत्यक्ष मानवी जीवनात ती पूर्णतः निरुपयोगी असते, असेही दिसते.

आल्स्टन यांच्या विवेचनाप्रमाणे 'मला गरम पाणी पाहिजे आहे' असे म्हणणे संदिग्ध आहे, कारण गरम म्हणजे काय, या प्रश्नासाठी अनेक उत्तरे उपलब्ध होतात.

जे मला गार वाटते, ते इतरांना गरम वाटू शकेल, याउलट जे गार आहे. ते मला गरम वाटू शकते. पण त्याच वेळी मला 45° सें. इतक्या तापमानाचे पाणी हवे आहे, असे म्हटले, की ही संदिग्धता नष्ट होते. 'तो साप फार लांब होता' असे म्हणणे संदिग्ध आहे. याउलट 'तो साप दहा फूट/बारा फूट लांब होता' असे म्हणणे असंदिग्ध आहे. पाच इंच, पाच फूट, पाच प्रकाशवर्षे; पाच अंश, पाचशे अंश, पाचशे कोटी अंश, पाच सेकंद, पाच तास, पाच अब्ज वर्षे, इ. मोजमापांमुळे संदिग्धता नष्ट होते.

आता हे खरे, की मोजमाप घेण्याच्या या पद्धतीतच काही मूलभूत उणिवा आहेत. पाच मिनिटे म्हणजे नेमका किती कालावधी होतो, तसेच पाच फूट, म्हणजे किती अंतर होते, हे ठरवणे अवघड आहे. कारण पाच फूट म्हणजे साठ इंच म्हणजे आपण (यदृच्छतेने)[१] निवडलेल्या एका अवकाशखंडाचे साठ *समान* तुकडे. असे समान तुकडे मिळविणे किती अवघड आहे, हे कळण्यासाठी त्यांचेही अधिक सूक्ष्म तुकडे करत गेल्यास सेंटी मीटर, मायक्रोमीटर, मिलिमीटर, मिलिसेकंद, नॅनोसेकंड वगैरे परिमाणांचा विचार करा. अशा वेळी या सर्व आणि त्याहूनही सूक्ष्म अशा तुकड्यांची समानता ठरविणे हे मर्त्य मानवांनाच करायचे असल्याने त्यांच्या questionable क्षमतेच्या मर्यादांनुसारच त्या मोजमापांची अचूकता ठरते.

आल्स्टन यांचे म्हणणे असे, की मानवी क्षमतेच्या या मर्यादा मान्य करून आलेली ही संदिग्धता फारशी महत्त्वाची नाही. कारण या मर्यादा नसल्या, तर मानवी बुद्धीने केलेली मोजमापे अचूक आणि निःसंदिग्धच येतील; पण या प्रकारात जी उणीव आढळते, तिचे मूळ भाषिक व्यवहाराच्या स्वरूपात नाही. तर ते यंत्रविज्ञानाच्या, मापनाच्या क्षेत्रातील आहे. ती भाषेच्या स्वरूपाचा अविभाज्य भाग नसून, भाषेच्या बाह्यावर्ती (extraneous outside) अशा स्वरूपाची आहे. 'गरम पाणी,' मध्यमवयीनता वगैरेंची संदिग्धता ही त्यांच्या आर्थिक घडणीचाच (Semantic feature / Semantic Composition) भाग आहे. पाच वर्षे, पाच फूट, पाच अंश यांतील त्रुटी ही मानवी प्रयत्नांच्या मर्यादांची द्योतक आहे. याबाबतीत सांगता येणारे एक विनोदी उदाहरण असे, की बंद पडलेले घडयाळ हे सतत मागे किंवा पुढे जाणाऱ्या- किंवा खरे म्हणजे चालू असणाऱ्या इतर कोणत्याही घड्याळापेक्षा जास्त अचूक असते, कारण ते दिवसातून दोन वेळा पूर्णपणे खरी वेळ दाखविते.

आल्स्टन, वाईझमान हे तत्त्वज्ञान, गणित, तर्क, विज्ञान या विषयांचे तज्ज्ञ असल्यामुळे त्यांनी त्यांच्या क्षेत्रातील समस्यांचा विचार करणे अगदी स्वाभाविक आहे. पण त्यांच्या क्षेत्रातील प्रश्न आणि त्यांची उत्तरे मानवी जीवनातील प्रत्यक्ष व्यवहारांना उपयुक्त ठरतात असे आढळत नाही. भाषावैज्ञानिकाला भाषेची आणि मानवी जीवनाच्या अभ्यासाची प्रत्यक्ष सांगड घालावी लागत असल्याने तो बऱ्याच किंवा या सर्वच विषयांत त्यांच्याशी सहमत होणार नाही.

आल्स्टन यांच्यावरील आक्षेपाचा एक प्रमुख मुद्दा म्हणजे शास्त्रीय परिमाणे

वापरून पाण्याचे तापमान, पुणे-मुंबई यांतील अंतर वगैरेंसंबंधी काही निःसंदिग्ध विधाने करणे शक्य आहे, असे जरी मानले, तरी परिमेयतेची (Quantitative measurement) ही सोय भावना, इच्छा किंवा विचार या महत्त्वाच्या क्षेत्रांत उपलब्ध होत नाही, ''मला 'क्ष' परिमाण दुःख झाले'', ''मला 'य' परिमाणाइतकी इच्छा झाली'', ''माझ्या विचारांचा त्याच्यावर 'झ' परिमाणाइतका प्रभाव पडला'' अशा स्वरूपाची निःसंदिग्ध विधाने आजपर्यंत कोणत्याही अतिप्रगत भाषेत उपलब्ध झालेली नाहीत; आणि यापुढेही ती उपलब्ध होतील, असे वाटत नाही. तशी ती उपलब्ध करून देणे हे मानवी बुद्धीला जमणारच नाही, असे म्हटले, तर प्रश्नच मिटला; पण तसे नसेल, तर मात्र अभ्यासू वृत्तीच्या विद्यार्थ्याला त्यातील रहस्य शोधावे, असे नक्कीच वाटेल. हा प्रश्न संदिग्धतेचे स्वरूप आणि निःसंदिग्धतेची आवश्यकता यांच्या निकषांवर सोडवावा लागेल.

भाषावैज्ञानिकाच्या दृष्टिकोनातून भाषा ही संप्रेषणासाठी वापरली जात असते. त्यामुळे भाषेची प्रत्यक्ष रचना आणि अर्थ यांच्याऐवजी तीतून संप्रेषित होणारा ध्वन्यर्थ (intended message) हा श्रोत्यापर्यंत पोचला आहे, की नाही, हे एका दृष्टीने जास्त महत्त्वाचे असते. 'दूध फार गरम आहे' असे सांगणारे मूल आईला त्या दुधाच्या तापमानासंबंधीच्या माहितीत फार रस आहे, म्हणून तिला ते सांगत आहे. त्यामुळे त्यातील संदिग्धता नष्ट करण्यासाठी 'दुधाचे तापमान क्ष अंश सेल्सिअस आहे' असे सांगण्याची आवश्यकता आहे, असे म्हटले, तर ते कोणीच मान्य करणार नाही. कारण 'दूध गरम असल्यामुळे मुलाला ते पिणे अवघड आहे' असे सांगण्याचा त्या मुलाचा उद्देश आहे, हे सर्वांनाच माहीत आहे. अशा वेळी त्याचे तापमान क्ष° / य° / झ° सेल्सिअसमध्ये सांगणे हेच संदिग्ध आहे. उन्हाळ्यातील दुपारी कोल्ड कॉफी किंवा कोल्ड टी बरा वाटतो, असे सांगणारा त्या चहा-कॉफीच्या तापमानासंबंधी नव्हे, तर त्याच्या परिणामासंबंधी सांगत असतो. ते कोणत्या भाषाव्यवहारात काय संदिग्ध ठरेल आणि काय नाही, याच्या मर्यादा प्रथम ठरविल्या पाहिजेत, हे काम आल्स्टननी केलेले नाही.

प्रत्यक्ष जीवनात परिमाणे वापरण्याचे प्रसंग येतात. तेव्हा सामान्य माणसे सुद्धा ती वापरतातच. शर्टासाठी सव्वा मीटर कापड घेणे, अर्धा किलो टोमॅटो विकत घेणे, अर्ध्या तासाने घरी जाणे या मोजमापांना कोणाचीच ना नाही; पण त्यातील अभिप्रेत असणाऱ्या निःसंदिग्धतेसाठी ती मापने वापरली जातात, असे म्हणणे धाडसाचे आहे. सर्वसामान्य माणसे त्यांच्या नेहमीच्या भाषाव्यवहारात व्याख्यांची आणि काटेकोर मापनांची बंधने पाळत नसतात. दिवसातून दोन वेळा अचूक वेळ दाखविते, म्हणून बंद पडलेले घड्याळ वापरण्याची पद्धत कुठे अस्तित्वात नाही. साडेसात वाजता एखादी बैठक असताना सदस्य पाच मिनिटे आगेमागे आले, म्हणून कोणी तक्रार करत नाही. पण साडेसात वाजता बैठक असताना साडेसहा किंवा

साडेआठला येणारे सदस्य बैठक वगळून बहुधा अन्य काही कार्यक्रमांत भाग घेऊ शकतील. तेव्हा साडेसात *वाजणे* म्हणजे काय, यात फारशी संदिग्धता कुठे आढळत नाही. टोमॅटो, वांगी यांना भाजी म्हणण्याने आणि अंबाडी, चुका यांना भाजी म्हणण्याने त्यात काही संदिग्धता येते, असे कोणी मानत नाही.

आल्स्टन, वाइझमन यांनी दिलेल्या संदिग्धतेच्या उदाहरणांचा विचार करता काही उद्‌बोधक गोष्टी नजेरसमोर येतात. सटसदस्यांमध्ये - विशेषतः नजीकतम शेजारातील - फारसा फरक दिसत नाही, हे खरे असले, तरी नजीकतम शेजारात नसलेल्या सदस्यांत बराच फरक आढळू शकतो. दहा, वीस, चाळीस, सत्तर या वयाच्या व्यक्तींमध्ये सहजदृश्य असे फरक आढळतात. त्यांना संदर्भबिंदू मानून, आपण इतर बिंदूंचे बाल्य, तारुण्य, मध्यमवय, जरा असे वर्गीकरण करीत असतो. चाळीस वर्षे वयाचा माणूस हा मध्यमवयीन आणि पन्नास वर्षांचा माणूसही मध्यमवयीन असे असतात. 'मध्यमवयीन' या शब्दामुळे जी संदिग्धता निर्माण होते, ती भाषेच्या सहज (innate) दोषास्पदतेमुळे नव्हे, तर ती भाषा वापरणाऱ्यांनी चाळीस आणि पन्नास यांमध्ये काही संदर्भबिंदू व्याख्याबद्ध (defined) केलेले नाहीत, म्हणून मध्यमवयीनत्वाने संदिग्धता खऱ्या अर्थाने निर्माण होतच नाही! स्वतः आल्स्टननीच उदाहरण दिल्याप्रमाणे आपण प्रथम आपल्याला ज्ञात असणाऱ्या ज्युडॅझम, ख्रिश्चिॲनिटी, इस्लाम वगैरेंना प्रथम धर्म म्हणतो; त्यांच्या गुणधर्मांचे संदर्भीकरण करतो, म्हणजे त्यांना संदर्भबिंदू ठरवितो आणि त्यानुसार इतर धर्मांचे विवेचन करतो. मग हिंदुधर्म हा धर्म नव्हे, इ. इ. सारखी विधाने उपपन्न होऊ लागतात. मुळात धर्म (religion) हा शब्द हिंदुइझमसाठी वापरण्याच्या व्याप्तीने तयार केला गेलाच नव्हता, ह्या सत्याकडे सोयिस्कर दुर्लक्ष केले जाते. मग धर्म हा शब्द स्वाभाविकच संदिग्ध ठरतो. याचे साधे आणि सरळ कारण म्हणजे आपल्याला ज्ञात असलेल्या संदर्भबिंदूंना हुलकावणी देणारी नवी सत्ये, नवे विचार, नवे अनुभव आपल्यासमोर येऊ लागले, की आपली उपलब्ध भाषासंपदा अपुरी आहे, हे जाणवायला लागते.

मानवी ज्ञानाची आणि त्यानुसार वापरल्या जाणाऱ्या भाषेची जडणघडण ही नेहमीच मानवाच्या अनुभवक्षमतेच्या सीमारेषेत होत असते. स्थलकालपरंपरा- ज्याला वाइझमान वेगळ्या संदर्भात situations म्हणतात- यासंबंधीच्या संप्रेषणाच्या गरज़ांसाठी ती घडलेली असते. वरवर पाहता विविध परिस्थितींमध्ये वापरली जाणारी ही लवचीक भाषा मानवाच्या दासीप्रमाणे वागत असल्यासारखी दिसते. पण प्रत्यक्षात तिला स्वतःचे वास्तव अस्तित्व आहे. तिलाही स्थितिबद्धतेचा (inertia) शाप आहे. त्यामुळे नवीन अनुभूती जुन्याच वाक्यरचनांमध्ये सादर करणे ही तिची नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे. पण प्रतिभावंत कवी, प्रज्ञावंत वैज्ञानिक, विचारवंत तत्त्वज्ञ यांना ती खुपायला लागते. मग अभिव्यक्तीची रचनाच बदलण्याचा ते प्रयत्न

अनुक्रमणिका

करतात. त्यांच्या महानतेचे चिन्ह त्यांच्या या नव्या अभिव्यक्तिसामर्थ्यात असते. त्यासाठी त्यांना त्यांचे संदर्भबिंदू ठरवावे लागतात; नव्या प्रतीकांच्या व्याख्या कराव्या लागतात. एका दृष्टीने मानवाचा बौद्धिक इतिहास (the intellectual history of man) म्हणजे या प्रतीकांच्या मागोव्याचा (Semiotics) इतिहास आहे.

कवी, वैज्ञानिक, तत्त्वज्ञ ही मंडळी स्थितिबद्धतेच्या या शापाला उतारा म्हणून त्यांचे वेगळेच संदर्भविश्व तयार करतात. पन्नास हजार लोकसंख्या असणारी लोकवस्ती म्हणजे शहर, ही व्याख्या करणारा मनुष्य बहुधा ग्रामकोशकार असायला हवा. त्याच्या demography च्या या शास्त्रात त्याला सोयीचे असणारे संदर्भबिंदू तो व्याख्याबद्ध करतो. त्यामुळे एकूण पन्नासहजार आणि एक्कावन हजार या लोकसंख्यांच्या वस्त्यांत काय फरक आहे, असा प्रश्न त्याला पडत नाही. तो एकाला गाव म्हणतो आणि दुसऱ्याला शहर म्हणतो. जीवशास्त्रज्ञ बीजधारकालाच फळ ही संज्ञा देतो. वांगी, टोमॅटो यांना भाजीप्रमाणे वागणूक दिली जाते, पण म्हणून जीवशास्त्राच्या चर्चेत तो त्यांना फळ न म्हणता भाजी म्हणेल, हे संभवत नाही. संज्ञांची व्याख्या करून त्या वापरणे ही त्याची प्रवृत्ती असल्यामुळे त्यालाही संदिग्धतेचा त्रास होत नाही. तो होतो, तो अशा व्यक्तीला, की जिने सामान्य व्यवहारांची भाषा आणि वैज्ञानीय व्यवहारांची भाषा यांच्यांत सरमिसळ करायचा प्रयत्न केलेला आहे. विज्ञानातील काही पारिभाषिक संज्ञा आणि जीवनव्यवहारात म्हणून वापरले जाणारे काही शब्द यांच्यांत ध्वनिसाधर्म्य असले, तरी यांच्यांत एकत्वसिद्धी (identity) आहे, असे मानता येणार नाही. हा बोध यातून घ्यायला हवा.

पण संज्ञांना पारिभाषिक संज्ञांचा दर्जा दिला, म्हणजे यदृच्छतेच्या आणि अपूर्णत्वाच्या दुष्टचक्रातून भाषेची मुक्तता होते, असे मात्र नाही. एखादी संकल्पना पूर्ण व्याख्याबद्ध आहे (completely defined, entire essential connotation) असे म्हणणे हे केवळ अर्धसत्य आहे. एक तर त्या abstract असतात, म्हणजे व्याख्येत वापरल्या जाणाऱ्या शब्दांची व्याख्या करताना त्यांनीच व्याख्याबद्ध केलेल्या संकल्पनांचा आधार[१०] घ्यावा लागतो. म्हणजे त्यात चक्रीदोषाचा प्रादुर्भाव होतो; पण दुसरे म्हणजे, पूर्ण व्याख्याबद्धता ही एक तर पूर्णपणे व्यक्तिसापेक्ष ठरते किंवा समाजधार्य ठरायचे असेल, तर तिच्यात अनेक तडजोडी कराव्या लागतात. एवंच, सामान्य जीवन-व्यवहारातील भाषेला यदृच्छता आणि सापेक्षता यांचा जो शाप आहे, त्यातून कवी, वैज्ञानिक आणि तत्त्वज्ञ यांच्या भाषेची मुक्तता होत नाही.

एक फूट, एक तास, एक अंश या परिमाणांनी घेतलेली मोजमापे केवळ मानवी प्रयत्नातील उणिवांमुळे indeterminate होतात, असे नाही. एका फुटाचे बारा इंच होतात, याचा अर्थ यदृच्छतेने घेतलेल्या एका अवकाश-खंडाचे बारा समान भाग होतात. पण मुळातच या स्पष्टीकरणातील प्रत्येक शब्दच संदिग्ध आहे. समान म्हणजे काय, समानता कशी ठरविणार, या प्रश्नाला साधे, सरळ आणि खरे उत्तर म्हणजे मी

अनुक्रमणिका

घेतलेले अवकाशखंड समान आहेत ,याचे कारण ते मला समान *वाटतात* आणि *इतर माझ्याशी सहमत आहेत एवढेच.* हे मोजमाप पूर्णपणे सापेक्ष आणि अपूर्ण आहे.

अगदी विज्ञानाच्या कसोटीवर घासून घेतलेल्या संकल्पना सुद्धा सरड्याप्रमाणे आपले रंग भराभर बदलतात, असे दिसते. त्रिकोणाच्या तीन कोनांच्या अंशांची बेरीज एकशे ऐंशी अंश आहे, हे फक्त युक्लिडच्या द्विमितीय भूमितीतच शक्य आहे; पण त्रिमितीय भूमितीत (solid geometry) ती बेरीज एकशे ऐंशीपेक्षा जास्त/ कमी असू शकते. त्यामुळे सापेक्ष आणि अपूर्ण अशा शास्त्रीय म्हणून समजल्या जाणाऱ्या व्याख्यांवर आधारलेल्या परिमिती सुद्धा निर्दोष होत नाहीत

भाषेच्या या यदृच्छतेला दृक्व्याप्तीच्या मर्यादांच्या बंधनाचे कारण आहे, हे आता वेगळ्या विश्लेषणाने स्पष्ट करण्याची आवश्यकता नाही. कारण स्थलकाल, सापेक्षतेच्या बंधनांची सर्वांनाच जाणीव आहे. जी महत्वाची गोष्ट आहे आणि जी सहसा लक्षात घेतली जात नाही, ती ही, की संदिग्धता हे भाषेने ज्ञानाच्या अपूर्णतेला दिलेले उत्तर आहे. एका अर्थाने तो एक defence mechanism आहे. अपूर्णतेच्याच विश्वात जगायचे असेल, तर त्यात पूर्णतेचा भाव (आभास नव्हे) निर्माण करणे अशक्य नाही. त्यासाठी संदर्भबिंदू मांडून घेऊन ज्ञात विश्वाच्या सीमारेषा ठरवून घेतल्या, की झाले. मर्यादित अर्थाने का होईना, सर्वज्ञता आली. म्हणजे अज्ञानजन्य धोके आपोआप टळतात. पण संदर्भविश्वाची ही मर्यादावत्तता अपरिहार्य आणि (काही प्रमाणात) स्पृहणीय असली, तरी ती कोणत्याही अर्थाने सुरक्षित नाही. प्रत्येक अनुभूती ही नवी अनुभूतीच असते, त्यामुळे भाषेलाही नित्य नवीनतेची आवश्यकता असते. उपलब्ध साच्यांमध्ये नव्या अनुभूतीला कसेबसे स्थान देऊन तिचा प्रतिकार करणे ही स्वाभाविक प्रवृत्ती आहे; पण खऱ्या अर्थाने इथेच संदिग्धतेचा जन्म होतो. जुन्या बाटलीत नवी दारू घालू नका, असे सांगण्याचा भाषेचा तो प्रयत्न असतो.

काही बाबतींत संदिग्धता तर उपयुक्त, उपकारी अशीच ठरते. 'कसून विरोध करणे' यातील अनेकविविध पर्यायांपैकी एकाचा निर्देश करणे हे काही वेळा अनिष्ट असते. अशा वेळी keeping options openया प्रक्रियेसाठी संदिग्धतेचा मोठाच उपयोग होतो.

संपूर्ण निःसंदिग्धता शक्य आणि स्पृहणीय आहे, की नाही, हाही वादाचा मुद्दा आहे. व्याख्यात्मतेमुळे (By definition) ज्ञान हे अनंत आहे. त्यामुळे सर्वज्ञता कुणाला येईल, ही शक्यता नाही. पण ''बालपणीच सर्वज्ञता। वरी तयांते'' अशा प्रज्ञाप्रतिभासंपन्न महापुरुषांना सर्वज्ञता प्राप्त होते, असे मानले, तरी मग ज्ञाता आणि ज्ञेय यात कुठे सीमारेषा ठरवावी, कुणाला काय ज्ञात व्हावे, वगैरेंसारखे प्रश्न उद्‌भवतील. मोठमोठ्या तत्त्वज्ञांसारखे देवदूतही या प्रांतात भीतभीतच प्रवेश करीत असल्याने जो आपला प्रांतच नव्हे, त्यात भाषावैज्ञानिकाने प्रवेश करू नये, हे ठीक

अनुक्रमणिका

आहे. पण ज्ञाता-ज्ञेयत्वाच्या या सीमारेषेवर पहिला प्रश्न उद्‌भवतो, तो भाषेचा. ज्ञात्याची भाषा परिपूर्ण असणे हे अपेक्षित मानले, तरी या शेवटच्या परिस्थितीत तो ज्याच्याशी संवाद करू इच्छील, असा श्रोता त्याला कुठे उपलब्ध होणार? दुसरा वक्ता श्रोता त्याच्याच तुलनेचा सर्वज्ञ असेल, तर बोलणेच खुंटले आणि तो सर्वज्ञ नसला, तर सर्वज्ञाची परिपूर्ण भाषा त्याच्या अपरिपूर्ण आकलनात येणे शक्य नव्हे. एकूणच सर्वज्ञाला भाषेची आवश्यकता नाही, असे म्हणायला प्रत्यवाय नाही. याही कारणामुळे भाषेची आवश्यकता, उपयोजनता आणि जननक्षमता या सर्व गोष्टी uncompromising अशा द्वैताच्या छायेतच शक्य होतात असे दिसते. त्यामुळे निःसंदिग्धता अशक्य आणि अनावश्कही ठरते.

संदिग्धता आणि ambiguity यांच्या या विवेचनात आतापर्यंत फक्त संदिग्धतेचाच विचार करता आला. Ambiguity साठी काही वेगळे विचार मांडणे आवश्यक असल्याने त्यासाठी स्वतंत्रच विवेचन करावे लागेल, म्हणून इथेच लेखनविराम करणे हे श्रेयस्कर आहे.

टीपा :

* हे आणि या निबंधातील इतर अनेक उदाहरणे आल्स्टन यांच्या फिलॉसफी अव् लॅंग्विज' या ग्रंथातून घेतलेली आहेत. त्या प्रत्येकाचा स्वतंत्र निर्देश करण्यापेक्षा आल्स्टन यांचे ऋण या एकाच टिपेत नमूद करणे जास्त श्रेयस्कर वाटते.

१) भाषेच्या संदिग्धतेमुळे ambiguity, indeterminacy, vagueness यांसारखे अनेक शब्द वापरता येत असले, तरी प्रत्यक्षात ambiguity या प्रकाराचा विचार इथे केलेला नाही.

२) 'चाळीस वर्षांचा म्हातारा', 'साठ वर्षांचा तरुण' या रचना अपवादात्मक परिस्थितीतच वापरता येतात, म्हणून तारुण्याचे आणि वार्धक्याचे मानदंड यदृच्छ नाहीत. असा इथे प्रतियुक्तिवाद करता येतो. त्या दृष्टीने माझा युक्तिवाद चुकीचा ठरतो. पण या रचना परस्पर व्याघाती किंवा स्वव्याघाती नव्हेत, अशा रचना वैज्ञानिक चर्चेत उत्पन्न होत नाहीत. त्यामुळे माझा युक्तिवाद सुसंगत आहे, असे म्हणायला हवे.

३) संतत, सट वगैरे गणिती कल्पना मी फक्त सोयीसाठी इथे वापरत आहे. त्यांचे सर्वच गुणधर्म मला या चर्चेत अभिप्रेत नाहीत.

४) नजीकतम शेजारातील बिंदूही पृथक्त्वाने उपलब्ध होतातच. फक्त या प्रकारच्या सटातील सदस्य कुणा संतताचे अंगीभूत सदस्य नसल्याने त्यांच्यासाठी मी एक वेगळ्या प्रकारचे (?) पृथक्त्व कल्पिले आहे, असे म्हटले, तर चालेल.

५) 'नजीकतम शेजारा' च्या संदर्भबिंदूंची व्याख्या करणे हा 'तुमचा- आमचा' विशेषाधिकार असल्याने मिलीमीटरच्या एक शतकोट्यंश भागापासून शतकोटी प्रकाशवर्षांपर्यंतही नजीकतम शेजार आपण व्याख्याबद्ध करू शकतो. त्या मानाने पन्नास हजार, दहा लाख वगैरे आकडे अगदीच क्षुल्लक आहेत.

अनुक्रमणिका

६) कारण ती बीजधारक आहेत.

७) हे निकष कधीच बदलणार नाहीत, असे मानणे मात्र धोकादायक आहे. खरे वैज्ञानिक तसे मानीतही नाहीत.

८) abstract हा शब्द मी नेहमी सर आर्थर एडिंग्टन यांच्या अर्थाने वापरत असतो. त्यामुळे मी त्याचे भाषांतर *अपूर्ण* असे करत असतो. abstract च्या सर्व nuances चा त्यात समावेश होतो, असे मी म्हणत नाही; पण abstract चा अधिक प्रचलित अर्थ मला अभिप्रेत असेल, तर मी त्यासाठी नेहमी अमूर्त हा शब्दच- जो प्रचलित आहे- वापरतो. त्यामुळे माझी स्पष्टीकरणे फारशी misleading होणार नाहीत, अशी आशा करतो. पण कुणी या शब्दांसाठी चपखल प्रतिशब्द सुचविले, तर ते स्वागतार्हच आहेत.

९) फूट, मीटर वगैरे सर्वच परिमाणे यदृच्छतेने निवडलेल्या अवकाशखंडांचेच मोजमाप करणाऱ्या मूळ मानदंडापासून तयार केले गेलेले आहेत. फक्त तापमानाच्या क्षेत्रात पाणी गोठणे आणि पाणी उकळणे या नैसर्गिक घटनांवर परिमाणे ठरविलेली आहेत. तरीही समुद्रसपाटी आणि उच्च पर्वतमाथा यांच्यांतला क्षुल्लक फरकही त्यात दुर्लक्षित करावा लागतो, म्हणजे तेही यदृच्छ आहेत, असेच म्हणावे लागते.

१०) व्याख्येत वापरल्या जाणाऱ्या शब्दांच्या व्याख्येसंबंधीची ही दुष्टचक्री सर आर्थर एडिंग्टन यांनी निदर्शनास आणली. त्यांच्या भाषेत अपूर्णत्व आणि दुष्टचक्रीता ही एकाच गोष्टीची दोन स्वरूपे आहेत.

भाषाशिक्षण विभाग, श्री. ना. दा. ठा. महिला विद्यापीठ, मुंबई ४०००२०.

❐❐

सुस्पष्टतेची किंमत

कधी कधी ज्या गोष्टी सुस्पष्टपणे सांगितलेल्या असतात. तेवढ्याच नेमक्या पार विसरल्या जातात.

रोमान याकोबसन (ब्लूमिंगटन परिषद १९५२)

धन परक्याचे

'भाषांतरकाराचे कर्तव्य आणि उत्तर-दायित्व (Task) : शार्ल बोदलेरच्या 'ताब्लो परिझियाँ'च्या जर्मन भाषांतराची प्रस्तावना'

व्हाल्टर बेन्यामिन
भाषांतर : अनिकेत जावरे

(भाग १ मधील शेवटचे वाक्य असे होते : 'पण जर ते असे त्यांच्या इतिहासाच्या प्रेषित अंतापर्यंत (Messianic end) वाढत राहिले, तर मात्र भाषांतर 'पेट घेते', कृतींच्या जीवनाच्या सातत्यात आणि पुनर्निर्मितीत, पुन्हा पुन्हा भाषांच्या पवित्र वाढीची परीक्षा घेत. इ.')

भाग २

वरील विवेचनानुसार हे मान्य करावे लागते, की प्रत्येक भाषांतर म्हणजे भाषांच्या अन्यत्वाशी, इतरत्वाशी तेवढ्यापुरती तडजोड करण्याचा काही तरी प्रकार आहे. भाषांच्या इतरत्वावर एखादा तात्पुरता नसलेला, काळानुसार न बदलणारा; पण अंतिम आणि तात्कालिक असलेला तोडगा मिळणे मानवाला शक्य नाही. कमीत कमी अशा तोडग्याचा त्वरित पाठपुरावा करणे मानवाला शक्य नाही. पण दरम्यान धर्माच्या वृद्धीमुळे भाषेत दडलेले एका उच्च भाषेचे बीज पक्व होते. म्हणूनच भाषांतर त्याच्या निर्मितीसाठी कुठलेही नित्यत्व साधू शकत नसले– आणि यामुळे कलेपेक्षा भिन्न असले– तरी भाषिक हुकुमतीच्या एका परिसीमेच्या, अंतिम आणि निर्णायक अवस्थेकडचा प्रवास भाषांतर नाकारत नाही. भाषांतरात मूळ, आद्यकृती एका ऊर्ध्वदिशेने, जणू काही भाषेच्या एका उच्च आणि अधिक शुद्ध वातावरणात, वाढू लागते. अर्थातच भाषांतर या हवेत कायमचे राहू शकत नाही किंवा त्याच्या रूपाच्या प्रत्येक भागानिशी तिथे पोचू शकत नाही, हे मात्र मान्य केले पाहिजे– तरीदेखील ते एका विलक्षण हटवादीपणाने, जो प्रदेश नियत आणि अप्राप्य आहे, पण जिथे भाषांची परिपूर्ती होते, अशा एका प्रदेशाकडे बोट दाखवते. मूळ आद्यकृती तिथे मुळांनिशी, फांदीनिशी पोचत नाही, पण माहिती वाहून नेण्यापलिकडचे असे जे काही भाषांतरात

असत, ते या प्रदेशात उभे राहत. या आवश्यक घटकाची अधिक काटेकोर व्याख्या अशी करता येईल : भाषांतरातील ती वस्तू, तो पदार्थ ज्याचे पुन्हा भाषांतर करता येत नाही. म्हणजेच, भाषांतरातून दिलेली माहिती घेऊन तिचे पुन्हा भाषांतर करणे शक्य असते; पण तरीदेखील भाषांतरात अगम्य ठरणारे काही तरी उरते आणि खऱ्या भाषांतरकाराचा या अगम्य वस्तूकडे, भागाकडे जाण्याचा प्रयत्न असतो. मूळ, आद्यकृतीच्या कर्त्याच्या भाषेचे भाषांतर होवू शकते. पण या अगम्य वस्तूचे भाषांतर होऊ शकत नाही, कारण मूळ, आद्यकृतीत आणि भाषांतरात अंतर्वस्तू आणि भाषा यांचा संबंध भिन्न-भिन्न असतो. मूळ, आद्यकृतीत त्यांचा संबंध, त्यांचे रूप. एका निश्चित एकात्मतेचे असते, फळ आणि सालीप्रमाणे, तर भाषांतराची भाषा अंतर्वस्तूला एका राजपोशाखाच्या विस्तृत घड्यांमध्ये गुंतवते, पसरवते. कारण ही भाषा एका दुसऱ्या, स्वतःपेक्षा उच्च भाषेचा निर्देश करते, आणि या परक्या, अन्य परिणामामुळे ती नेहमीच अंतर्वस्तूला बिनसाजेशी असते. या विरोधामुळे आणखी एक बदल करण्यात (पुन्हा भाषांतर करण्यात) अडथळा येतो, आणि असा बदल करणे निरर्थकही ठरते; कारण अंतर्वस्तूच्या एका विशिष्ट दृष्टिकोनातून, भाषेच्या इतिहासाच्या एका विशिष्ट कालबिंदूत केलेले भाषांतर इतर भाषांच्या इतिहासातील कालबिंदूंचे पुनश्चित्रण करते. तेव्हा एवढ्यापुरते तरी, मूळ, आद्यकृतीचे पुनारोपण (transplant) करते. आणि यातील व्यंजना (irony) अशी, की हे पुनारोपण एका अधिक अंतिम प्रदेशात होते. कारण पुन्हा भाषांतर करून मूळ, आद्यकृती या प्रदेशातून हलवता येत नाही. घडू शकते. ते एवढेच, की तिची इतर परिमाणे, इतर आणि भिन्न स्वरूपे या प्रदेशात अधिक उंचीवर नेता येणे. 'व्यंजना' (irony) हा शब्द रोमँटिक लेखकांची आठवण करून देईल आणि ते सयुक्तिकही ठरेल. कलाकृतींच्या जीवनाचा- एक असे जीवन, ज्याचा भाषांतर हा एक अतिशय उच्च प्रतीचा पुरावा आहे- अर्थ त्यांना विशेषकरून उमगला होता. अर्थातच त्यांनी हे अशाच प्रकारे समजून घेतले असे नाही, तर त्यांनी समीक्षेवर पूर्ण लक्ष केंद्रित केले, आणि समीक्षा म्हणजे कृतींच्या जीवनाच्या सातत्यातील कमी महत्त्वाचा का असेना, पण एक क्षण तर आहेच. पण जरी त्यांचे सिद्धांतन भाषांतराविषयी नव्हते, तरी भाषांतरकार म्हणून त्यांनी मिळवलेल्या यशात त्यांची या माध्यमाच्या सत्त्वाची आणि गांभीर्याची जाण दिसून येते. एखाद्या कृतीच्या कर्त्याच्या, लेखकाच्या मनात ही जाण असणे आवश्यक आहे, असे नाही, किंबहुना, तिथे तिची फारच क्षुल्लक भूमिका असते. हे प्रत्येक गोष्टीवरून दिसून येते. महत्त्वाचे भाषांतरकार हे खरेखुरे लेखक असायला हवेत आणि बिनमहत्त्वाचे भाषांतरकार किरकोळ लेखक ही पिढीजात पूर्वसंकल्पना इतिहासातून मुळीच सिद्ध होत नाही. काही महत्त्वाच्या व्यक्ती घेतल्या - लूथर, फॉस, श्लेगेल, तर लेखकापेक्षाही भाषांतरकार म्हणून त्या अतिशय महत्त्वाच्या आहेत, तर इतर काही श्रेष्ठ व्यक्तींचे - ह्योल्डरलिन आणि ग्योर्ग - त्यांच्या संपूर्ण

कृतींचा आवाका लक्षात घेता - निव्वळ कवी म्हणून वर्गीकरण करता येत नाही; आणि भाषांतरकार म्हणूनही नाही. ज्या पद्धतीने भाषांतर हा एक एकमेवाद्वितीय लेखनप्रकार आहे, त्याच पद्धत्यनुसार भाषांतरकाराचे कर्तव्य, जबाबदारी, उत्तर-दायित्व हेही एकमेवद्वितीय आणि लेखकाच्या कर्तव्य, जबाबदारी, उत्तर-दायित्वापेक्षा भिन्नच मानले पाहिजे.

हे कर्तव्य, उत्तर-दायित्व म्हणजे : भाषांतरकाराच्या भाषेतील एक अशी अंगभूत, अव्यक्त संरचना शोधणे - जिच्याद्वारे मूळ, आद्यकृतीचा प्रतिध्वनी जागृत करता येतो. भाषांतराच्या या विशेषामुळे ते मूळ, आद्याकृतीपासून निरनिराळ्या आणि प्रत्येक प्रकारे भिन्न ठरते, कारण मूळ, आद्यकृतीचा उद्देश केवळ काही शब्दसमूहांकडे जात असतो, तिच्यात संपूर्ण भाषेचा त्वरित निर्देश कधीही होत नाही. भाषांतर कधीही मूळ आद्यकृतीप्रमाणे आपण भाषेच्या जंगलाच्या आत खोलवर असे समजत नाही, तर उलट, ते या जंगलाच्या बाहेर उभे राहून, या जंगलाकडे तोंड करून, त्याच्या आत खोलवर न जाता, जिथून एका क्षणी भाषांतरकाराच्या भाषेतला मूळ, आद्यकृतीला असलेला प्रतिसाद एका विशिष्ट बिंदूमधून घुमू लागतो, त्या एकमेव जागेकडे मूळ, आद्यकृतीला साद घालते. भाषांतर एका विशिष्ट कृतीपासून संपूर्ण भाषेकडे जाते, म्हणूनच केवळ भाषांतर आणि मूळ आद्यकृतींचे उद्देश वेगवेगळे असतात, असे नव्हे, तर ते मुळातूनच वेगवेगळे असतात. लेखकाचा उद्देश, हा साधा, प्राथमिक आणि विशिष्ट (Concrete) असतो, तर भाषांतरकाराचा उद्देश परभृत, अंतिम आणि सांकल्पनिक असतो. कारण भाषांतरकाराच्या कृतीला जिवंतपणा देणारा उद्देश अनेक भाषांना एका खऱ्या, सत्य भाषेत एकरूप करणे हा असतो. या एकरूप करण्याच्या प्रक्रियेत विशिष्ट वाक्ये, विशिष्ट नवनिर्मिती, मूल्यात्मक विधाने ही एकमताची असतातच, असे नाही. हे मान्य करायला हवे - आणि ती अशी नसतात, म्हणूनच ती भाषांतरावर अवलंबून असतात. पण अर्थपद्धतींच्या परस्परपूरकत्वामुळे निरनिराळ्या भाषा मात्र एकमताने वागू लागतात. ज्या भाषेत सर्व विचारप्रक्रियांना कारणीभूत ठरणारी अंतिम गूढे एक नीरव शांततेत बांधली जातील, अशी जर एखादी सत्याची भाषा असेल, तर ती सत्य भाषा असेल. तिचे एखादे दर्शन व्हावे किंवा वर्णन करणे शक्य व्हावे, एवढीच आशा एखादा तत्त्वज्ञ करू शकतो, नेमकी हीच भाषा भाषांतराच्या आंतरिकतेत लपलेली असते. तत्त्वज्ञानाची कुठली अभिदेवता नाही, भाषांतराचीही कुठली अभिदेवता नाही. काही भाववश कलाकार समजतात, त्याप्रमाणे हे बेबंद प्रयत्न असतात, असे नाही. कारण तत्त्वज्ञानाचा अंतर्गत गुणधर्म, विशेषच हा आहे, की जी भाषांतरात प्रकट होते, अशा भाषेची तत्त्वज्ञानाला अभिलाषा असते. *''भाषांच्या अनेकत्वात, बहुवचनात त्यांची अपूर्णता दिसून येते : एका सर्वोच्च भाषेचा अभाव आहे : विचार करणे म्हणजे कुठल्याही पूरकाचा आधार न घेता, न कुजबुजता लेखन करणे आहे, अमर्त्य शब्द अजूनही अबोलच आहे, आणि*

पृथ्वीवरील भाषांच्या बहुत्वामुळे कोणालाही ते शब्द उच्चारता येत नाहीत, जे अन्यथा एक क्षणात सत्य म्हणून अवतरले असते...'' वरील शब्दांत मलार्मे ज्याचा विचार करतो, ते तत्त्वज्ञानाला सुनिश्चित करता येत असेल, तर असे म्हणता येईल की, भाषांतर, ज्यात उपर्युक्त भाषेची बीजे असतात, हे सर्जनशील लेखन आणि शिकवण, शिक्षण या दोहोंपासून समान अंतरावर मध्ये उभे असते. अभिव्यक्तीच्या दृष्टीने जरी भाषांतराचे कार्य त्यांच्या दर्जाचे नसले, तरी भाषांतर इतिहासावर तेवढाच खोल ठसा उमटवते.

जर भाषांतरकाराच्या कर्तव्य आणि उत्तर-दायित्वाचा प्रश्न या प्रकाशात पाहिल्याने स्पष्ट होत असेल, तर त्यावरचे उत्तर अधिकच कठीण, गूढ आणि अगम्य होण्याचीही भीती असते. भाषांतराचे कर्तव्य आणि उत्तर-दायित्व- वैश्विक भाषेच्या बीजांना भाषांतरात पक्वतेला आणणे- हे सर्वच उत्तरांच्या आवाक्याबाहेरचे वाटते. कारण जर अर्थाचे वहन पूर्णपणे बिनमहत्त्वाचे आहे, असे म्हटले, तर मग अशा उत्तराचा पायाच काढून घेतला जात नाही काय? आणि जर टीकात्मक दृष्टीने पाहिले, तर आत्तापर्यंत जे काही म्हटले, ते सर्वच याच मुद्द्यांपर्यंत आणणारे आहे. निष्ठा आणि स्वातंत्र्य - अर्थाचे पुनश्चित्रण करण्याचे स्वातंत्र्य आणि त्यासाठी मूळ, आद्यकृतीच्या शब्दांविषयी निष्ठा - या दोन पुराण्या संकल्पना भाषांतराविषयीच्या प्रत्येक चर्चेत आढळतात. परंतु अर्थवहन करण्यापेक्षा अधिक काही तरी असे भाषांतरात शोधू पाहणाऱ्या सिद्धांतनासाठी त्यांचा काही उपयोग नाही, असे वाटते : जरी या संकल्पनांच्या परंपरागत उपयोगात त्या परस्परविरुद्ध समजल्या जात असल्या, तरी. निष्ठा राखल्याने अर्थाच्या पुनश्चित्रणात विशेष असे काय येणार? विशिष्ट शब्दांच्या निष्ठापूर्ण चित्रणाचा अर्थवहनाच्या पूर्णत्वासाठी विशेष काहीच उपयोग नाही. 'काय अर्थ आहे' यात हा अर्थ कधीच पूर्णपणे संपत नाही, मूळ, आद्यकृतीसाठी या अर्थाला सर्जनशील महत्त्व असते. किंबहुना 'काय अर्थ आहे' हे अर्थपद्धतीशी ज्या प्रकारे बांधलेले असते, त्यामुळे अर्थाला हे महत्त्व प्राप्त होते. 'शब्दावर भावनेचा भार असतो', या सूत्रात हे सामान्यतः व्यक्त होते. विशेषतः, वाक्यरचनेचे शब्दशः भाषांतर केले, तर अर्थवाहकता पूर्णपणे नष्ट होते, आणि असे भाषांतर दुर्बोध ठरण्याचा, धोका असतो. ह्योल्डरलिनने केलेली सोफोक्लीझची भाषांतरे ही एकोणिसाव्या शतकासाठी अशा शब्दशः भाषांतराची राक्षसी उदाहरणे होती. शेवटी, आकृतीच्या पुनश्चित्रणाविषयी निष्ठा राखली, तर अर्थवहन किती अवघड होते, हे स्पष्ट करून सांगण्याची गरज नाही. म्हणूनच शब्दशः भाषांतराची मागणी ही काही अर्थ किंवा महत्त्व जपण्यातून उद्भवते, असे म्हणता येत नाही. निकृष्ट भाषांतरकारांच्या अनियमित स्वातंत्र्याचा अर्थवहनासाठी अधिक - परंतु कृती आणि भाषेसाठी कमी - उपयोग होतो. शाब्दिकतेची, शब्दशः भाषांतराची मागणी - जिचे कारण स्पष्ट आहे; पण त्यामागील हेतू खोल दडलेला असण्याची

शक्यता आहे; या मागणीला अधिक सबळ आधार देणे अत्यावश्यक आहे. जसे एखाद्या फुलदाणीचे फुटलेले तुकडे, परत जोडायचे असतील, तर प्रत्येक बिंदूत एकमेकांशी जुळले पाहिजेत- जरी ते एकमेकांसारखेच नसले, तरी; तसेच भाषांतराने मूळ, आद्यकृतीच्या अर्थानुसार जाण्याऐवजी स्वतःला स्वतःच्या भाषेत मूळ, आद्यकृतीच्या अर्थपद्धतीशी प्रत्येक भागात आत्यंतिक प्रेमाने जुळवले पाहिजेः अशा प्रकारे, की दोन्ही भाषा (एकाच फुलदाणीच्या तुकड्यांप्रमाणे) एका महद्‌भाषेचे तुकडे म्हणून ओळखले जाणे शक्य व्हावे. याच कारणासाठी भाषांतराने अर्थवहनाच्या, माहिती वाहून नेण्याच्या आग्रहाकडे बहुतकरून दुर्लक्षच केले पाहिजेः जे काही व्यक्त करण्यासारखे, वाहून नेण्यासारखे आहे, त्याची व्यवस्था लावण्याच्या आणि व्याख्या करण्याच्या जबाबदारीतून मूळ, आद्यकृती भाषांतराकाराला मुक्त करते एवढीच काय ती मूळ, आद्यकृतीची आवश्यकता असते. 'सुरुवातीला शब्द होता' (In the beginning was the word) हे भाषांतराच्या प्रदेशातही खरे आहे. तरीदेखील मूळ, आद्यकृतीच्या अर्थापासून मुक्त होणे भाषांतराच्या भाषेला शक्य आहे - नव्हे, आवश्यक आहे. यासाठी, की या अर्थाची पद्धती, उद्देश भाषांतराच्या भाषेच्या स्वतःच्या अर्थपद्धती, उद्देशाबरोबर नाद उत्पन्न करू शकेल : पुनश्चित्रण, पुनर्निर्मिती म्हणून नव्हे, तर सुसंवाद म्हणून आणि तोही अशा पद्धतीने, की ज्या भाषेत ती अर्थपद्धती अवतरेल, त्या भाषेला ती पूर्णत्व देईल. म्हणूनच 'मूळ लिहिल्यासारखेच वाटते' असे म्हणणे- विशेषतः ज्या काळात भाषांतर केले गेले, त्याच काळात असे म्हणणे - म्हणजे काही भाषांतराची सर्वोच्च स्तुती करणे नव्हे. निष्ठेचा खरा अर्थ, ज्याची हमी शब्दशः भाषांतरात घेतली जाते, असा आहे, की भाषांच्या पूर्णत्वाची अभिलाषा त्या कृतीतून व्यक्त होते. अस्सल भाषांतर पारदर्शक असते - मूळ, आद्यकृतीला ते झाकून टाकत नाही, की तिच्यावर स्वतःची सावली पडू देत नाही, उलट, ते विशिष्ट वाक्यपद्धती, वाक्प्रचारामुळे मूळ, आद्यकृतीवर वैश्विक, शुद्ध भाषेचा प्रकाश अधिक प्रखरपणे पडू देते. असे केंद्रीकरण, प्रकाशाचे असे उद्दीपन मुख्यतः वाक्यरचनेशी निष्ठा राखल्याने घडते आणि यामुळे असेही सिद्ध होते, की भाषांतराचा मुख्य आणि आदिपदार्थ, एकक, वाक्य अथवा शब्दसमूह नसून, शब्द हा आहे. वाक्य, विधान हे मूळ, आद्यकृतीच्या भाषेसाठी भिंत आहे, शाब्दिकता या कमानी.

मूळ, आद्यकृतीविषयी निष्ठा आणि स्वातंत्र्य या संकल्पना जर परंपरागत विचारपद्धतीत परस्परविरोधी मानल्या गेल्या आहेत, पण निष्ठेच्या संकल्पनेचे हे अधिक सखोल विवरण काही त्यांच्यांतील द्वंद्व संपवत नाही, तर उरलेल्या दुसऱ्या संकल्पनेची वैधताच नष्ट करते. अर्थाचे पुनश्चित्रण करण्यासाठीचे नसेल, हाच नियम नेमका मान्य करायचा नसेल, तर स्वातंत्र्याचा काय अर्थ असेल? जर एखाद्या भाषिक निर्मितीचा अर्थ ती व्यक्ती करत असलेल्या अर्थाशी एकरूप मानला, तरच त्या

निर्मितीत अर्थ, माहिती वाहून नेण्यापेक्षा अधिक काही तरी राखले जाते - काही तरी अत्यंत जवळचे, पण इतके दूर, तिच्याखाली दडलेले किंवा अधिक स्पष्ट झालेले, तिच्यामुळे भंगलेले किंवा अधिक प्रभावशाली झालेले, काही तरी अंतिम आणि निर्णायक असे. सर्व भाषांमध्ये आणि त्यांच्याद्वारे केलेल्या निर्मितींमध्ये अर्थ, माहिती वाहून नेण्यापलिकडचे, अव्यक्तव्य, संदर्भानुसार काही तरी प्रतीकात्मक (symbolizing) किंवा प्रतीत (symbolized) असे काही तरी उरतेच. भाषांच्या अंतिम निर्मितींमध्ये फक्त प्रतीकात्मक; आणि प्रतीत, भाषांच्या उत्क्रांतीतून आणि भाषांच्या उत्क्रांतीतच. आणि भाषांच्या उत्क्रांतीतून जे पुढे येऊ पाहते, किंबहुना जन्म घेऊ पाहते, ते म्हणजे शुद्ध भाषेचे बीज. वास्तव जीवनात हे बीज भंगलेले, दडलेले असले, तरी ते प्रतीत म्हणूनच अस्तित्वात असते, कलाकृतींमध्ये मात्र ते प्रतीकात्मक पुनश्चित्रण म्हणूनच अस्तित्वात असते. विशिष्ट भाषांमध्ये हे आवश्यक सत्त्व - वैश्विक, शुद्ध भाषा - भाषाविश्व आणि त्यातील बदल यापुरतेच मर्यादित असते, कलाकृतींमध्ये त्याला एक अन्य, परक्या अर्थाचे ओझेही वाहावे लागते. त्याला मुक्त करण्याची, जे प्रतीकात्म ज्याचे प्रतीतामध्ये रूपांतर करण्याची, वैश्विक, शुद्ध भाषेचे भाषिक वृद्धीत आणि चलनतेत पुनरूत्थान करण्याची विलक्षण आणि महान शक्ती भाषांतरात असते. या शुद्ध भाषेत, जी काहीही चिन्हित करत नाही किंवा व्यक्त करत नाही, पण जी अव्यक्त आणि निर्मितिक्षम शब्द म्हणून प्रत्येक भाषेद्वारे प्रतीत असते, या शुद्ध भाषेत सर्व अर्थवहन, माहितीचे वहन, सर्व अर्थ आणि सर्व आकृतिरचना जिथे त्यांचा विलय पूर्वनिर्धारित असतो, अशा एका पातळीपर्यंत केंद्रित होतात. आणि नेमका तिथेच भाषेच्या स्वातंत्र्याचा अधिक नवीन आणि उच्चतर अधिकार निश्चित होतोः वाहून नेता येण्याजोग्या अर्थाचे, माहितीचे वहन नव्हे, कारण निष्ठेची जबाबदारी या आवश्यकतेतून भाषांतराला मुक्त करण्यासाठीच होती. उलट, शुद्ध भाषेसाठी म्हणूनच स्वातंत्र्य स्वतःच्या भाषेत स्वतःला वैध ठरवते. भाषांतरकाराचे कर्तव्य, उत्तर-दायित्व हेचः परक्या प्रदेशातील वनवासातून स्वतःच्या भाषेद्वारे शुद्ध भाषेला मुक्त करणे, तिला भारून टाकणाऱ्या कृतीपासून भाषांतराद्वारे तिला मुक्त करणे. यासाठी तो स्वतःच्या भाषेचे कुजत आलेले अडसर मोडून काढतोः लुथर, फॉस, ह्योल्डरलिन यांनी जर्मनच्या सीमा रुंदावल्या. यानंतरही भाषांतर आणि मूळ, आद्यकृतीतील संबंधांबाबत अर्थाला जे महत्त्व उरते, ते एका उपमेत पकडता येईल. ज्या प्रकारे स्पर्शिकारेषा (tangent) वर्तुळाला निसटता, केवळ एका बिंदूवरच स्पर्श करते आणि हा बिंदू म्हणून नव्हे, तर हा स्पर्श म्हणून सरळ रेषेत अनंताकडे जाते, त्याच प्रकारे भाषांतर मूळ, आद्यकृतीला अर्थाच्या एका बिंदूपुरता निसटता स्पर्श करून स्वतःचा मार्ग शोधते, आणि हा मार्ग भाषेच्या वृद्धीच्या आणि चलनाच्या स्वातंत्र्यात निष्ठेद्वारे नियत झालेला असतो या स्वातंत्र्याचे खरे महत्त्व - जरी त्याने त्याने त्याला हे नाव दिले नाही किंवा त्याचे विशेष

प्रतिपादनही केले नाही, तरी - रुडॉल्फ पॅन्वित्झने त्याच्या 'युरोपियन संस्कृतीतील संकटप्रसंग' या पुस्तकात ओळखले. ग्योएटच्या (Goethe) स्वतःच्या 'डीवान' वरील टीपांसहित, भाषांतराच्या सिद्धांतनावर जर्मनीमध्ये प्रसिद्ध झालेला सर्वोत्कृष्ट उतारा असे ज्याला म्हणता येईल, तो असा आहेः

> आमची भाषांतरे, उत्कृष्ट भाषांतरेदेखील, खोट्या
> गृहीतांच्या आधाराने जातातः ती हिंदीचे, ग्रीकचे,
> इंग्लीशचे जर्मनीकरण करू पाहतात, जर्मनचे
> हिंदीकरण, ग्रीकीकरण किंवा इंग्रजीकरण करण्याऐवजी.
> स्वतःच्या भाषेच्या क्षुल्लक चलनाबद्दल त्यांना परक्या
> कृतीच्या सत्त्वापेक्षा अधिक आदर असतो
> भाषांतरकाराची मूळ चूक ही, की परक्या भाषेचा धक्का
> स्वतःच्या भाषेला पोचू देण्यापेक्षा तो स्वतःच्या भाषेची
> अपघाती अवस्था सांभाळू पाहतो. स्वतःच्या भाषेपासून
> फार दूर असलेल्या भाषेचे भाषांतर जर तो करत
> असेल, तर त्याने विशेषकरून भाषेच्या अंतिम
> घटकांपर्यंत, पदार्थांपर्यंत पोचले पाहिजे, जिथे शब्द,
> चित्र आणि सूर एकत्र येतात. त्या परक्या भाषेद्वारे
> त्याने स्वतःची भाषा वाढवली पाहिजे, रुंदावली पाहिजे.
> हे कुठपर्यंत शक्य आहे, हे सामान्यतः लक्षात घेतले
> जात नाही, कुठल्याही भाषेचे रूपांतर कुठपर्यंत होऊ शकते-
> भाषा भाषेपेक्षा वेगळी असते, जेवढी उपभाषा
> उपभाषेपेक्षा - पण हे तेव्हाच खरे ठरते, जेव्हा
> आपण भाषेकडे परिपूर्ण गांभीर्याने पाहतो, हलकेपणाने
> नव्हे.

एखादे भाषांतर या लेखनप्रकाराच्या आकृतिबंधाच्या आवश्यक सत्त्वाशी कुठवर जुळते, हे मूळ, आद्यकृतीच्या भाषांतरणीयतेवरून वस्तुनिष्ठपणे ठरवता येते. मूळ, आद्यकृतीच्या भाषेचे गुण आणि गांभीर्य जेवढे कमी, तेवढेच अर्थ, माहिती वाहून नेण्याचे घटक अधिक, आणि भाषांतरासाठी तितकेच कमी काही तरी देऊ करणारी. एखाद्या संहितेने जर फक्त वाहून नेता येण्याजोगा अर्थ, माहिती देऊ केली, तर ती भाषांतराचे प्रमाण ठरण्याऐवजी ती भाषांतराचे प्रयत्न निष्फळ ठरवेल. जेवढा कृतीचा स्वभाव उच्च, तितकी ती अधिक भाषांतरणीय - अगदी अर्थाला फक्त निसटता स्पर्श करणारी असली, तरी. हे अर्थातच फक्त मूळ, आद्यकृतींनाच लागू पडते. भाषांतराचे भाषांतर होऊ शकत नाही - तसे करणे फार कठीण असते म्हणून नव्हे, तर भाषांतराला अर्थ फारच मर्यादितरीत्या लगडलेला असतो, म्हणून. ह्योल्डरलिनने

अनुक्रमणिका

केलेली भाषांतरे - विशेषतः सोफोक्लीझच्या दोन शोकांतिकांची, इतरही आवश्यक मुद्द्यांच्या संदर्भाप्रमाणेच या संदर्भातही नकारात्मक बाजू दर्शवतात. त्या भाषांतरात भाषा अर्थाला इतका अलगद - जसा वारा हार्पला - स्पर्श करते. ह्योल्डरलिनची भाषांतरे या लेखनप्रकाराचा आदिप्रकार आहेत. उदाहरणादाखल ह्योल्डरलिन आणि बॉर्खहार्डने केलेल्या, पिंडारच्या तिसऱ्या पायथियन ओडच्या भाषांतराची तुलना करून पहा. याच कारणामुळे या भाषांतरांमध्ये, इतर भाषांतरांपेक्षाही अधिक, भाषांतरातील आदिम आणि गूढ धोका आढळतोः की भाषेची डळमळीत झालेली, बिजागऱ्यांपासून निखळलेली दारे या जोरकसपणामुळे धाड्कन् बंद होतील आणि भाषांतरकाराला निःशब्दतेत अडकवून टाकतील. ही सोफोक्लीझची भाषांतरे ह्योल्डरलिनने केलेली शेवटची भाषांतरे आहेत. त्यांच्यांत अर्थ भाषेच्या अथांग खोलीमध्ये हरवला आहे अशी भीती वाटेपर्यंत एका गर्तेतून दुसऱ्या गर्तेत फेकला जातो. पण एक बांध आहे. सर्व संहितांमध्ये केवळ पवित्र ग्रंथांनाच ही देणगी आहे, की त्यांच्यांत भाषेचा प्रवाह आणि साक्षात्काराचा प्रवाह यांच्या मध्ये अर्थ थांबतो. जेव्हा एखादी संहिता त्वरित आणि कुठल्याही मधस्थीशिवाय, तिच्या शब्दशः स्वरूपात शुद्ध भाषेची असते, तेव्हा ती संपूर्णपणे भाषांतरणीय असते. स्वतःसाठी म्हणून नव्हे, तर भाषांसाठी. या मीलनात, या भेटीत भाषांतराकडून इतक्या अमर्याद आत्मविश्वासाची अपेक्षा असते, की संहितेतील भाषा आणि साक्षात्काराप्रमाणे, शाब्दिकता आणि स्वातंत्र्य हे कुठल्याही कष्टाशिवाय अंतःपंक्ती (interlinear) भाषांतराच्या स्वरूपात एकात्म होतात. कारण काही प्रमाणात तरी श्रेष्ठ लिखाणात - आणि पवित्र ग्रंथात सर्वोच्च प्रमाणात त्यांच्या भाषांतराची स्पष्ट शक्यता, त्यांची कल्पित, कल्प्य भाषांतरे त्यांच्या पंक्तींमध्ये बाळगलेली असतात. पवित्र ग्रंथांची अंतःपंक्ती आवृत्ती सर्व भाषांतराचा आदिप्रकार आणि आदर्श आहे.

या संपूर्ण प्रयत्नात अनेक किंवा काही वेळा वाक्यरचनेचे दोष कदाचित आढळतील, आणि त्यामुळे भाषांतर करण्यामागील हेतू विफल होतील. परंतु कोणी तरी केले पाहिजे, कोणी करताना दिसत नाही, या भावनेने हे भाषांतर केले आहे, शिवाय बेन्यामिनमताशी मी संपूर्णपणे सहमत असल्याने मसठीचे इंग्रजी/जर्मनीकरण झाले असेलही - सद्यःपरिस्थितीत मराठी मराठी राहून वाढू शकत नाही. उरला प्रश्न मराठीच्या अस्मितेचा. तो पूर्णपणे परभृत असल्याने क्षुल्लक आहे. भाषेची वृद्धी म्हणजे बदलही हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. बदलांची दिशा ठरवू पाहणारे भाषेच्या आधी अनंतात विलीन होतात. या सर्व मुद्द्यांवर आणि बेन्यामिनवर या मालिकेचा तिसरा भाग म्हणून एक लेख नंतर वाचकांपुढे सादर करीन.

भाषांतरासाठी उपयोगी पडलेल्या ग्रंथांची/ लेखांची यादी :

1. Walter Benjamin, 'Theses on the philosophy of History', in *Illuminations.*

2. Walter Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations,* tr. Harry Zohn, London : Jonathan

Cape, 1970.

3. Walter Benjamin, *One Way Street and Other Writings,* tr. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter, London : NLB, 1979

4. Jacques Derrida, 'Des Tours de Babel', tr. Joseph F. Graham, in Joseph F. Graham, ed. *Difference in Translation,* Ithaca and New York : Cornell University Press, 1985.

5. Paul de Man, 'Walter Benjamin's "The task of the Translator", in *The Resistance to Theory,* Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986.

6. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of seeing : Walter Benjamin and the Arcades Project,* Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 1991.

7. Barnard Turner, 'Holderlin's "Deutscher Gesang" over :Patmos" : A Romantic Pindaric Ode in the Light of Modern Criticism', *Neophilologus,* 79, 1995, 119-133.

8. Probal Dasgupta, 'Translation and the Application of Linguistics', *Meta,* 39, 1994, 374-386.

9. Ashok R. Kelkar, 'To Translate or Not to Translate', *Meta,* 30, 1985, 211-223.

10. *Cassell's German and English Dictionary,* Karl Brenl, revised and enlarged by J Heron Lipper and Rudolf Kottenhain, London ; Cassell and Company, 1951.

11. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Lanuages,* Carl Darling Buck, Chicago : University of Chicago Press, 1949.

12. *Origins : A short Etymological Dictionary of Modern English,* Eric Partridge, New York : Greenwich House, 1983.

13. मोल्सवर्थकृत मराठी-इंग्रजी शब्दकोश, पुणे : शुभदा सारस्वत, १९८२.

14. *Diacritics,* Fall-Winter 1992, Vol. 22,No.s 3-4, 'Commemorating Walter Benjamin.'

इंग्रजी विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे - ७.

❐❐

भाषेतील निषिद्धता

दि. के. बेडेकर

(पत्रिकेच्या वाचकांना श्रीपाद जोशी यांचा ग्राम्यतेतील सामर्थ्य, ११.३ पावसाळा, १९९३ हा लेख व यशवंत कानिटकर यांचा प्रतिसाद १२.४ दिवाळी १९९४ आठवत असतील. याच विषयावर एका निराळ्या आणि व्यापक दृष्टिकोनातून केलेला हा विचार इथे देत आहोत – संपादक)

भाषा ही नुसती सोय किंवा साधन नाही. व्यक्तीच्या आणि समूहाच्या मनोव्यापारांचा तो आरसा आहे. तोही निर्जीव आरसा नाही. भाषेमध्ये सामर्थ्य आहे. मनोव्यापारांना प्रकट करतानाच त्यांना आकार व वळण देण्याची शक्ती भाषेत आहे.

भाषेबद्दल आपल्याला प्रेम असतेच, शिवाय एक पूज्यभाव असतो, तो या सामर्थ्याच्या जाणिवेमुळे. वाणीला देवता मानले गेले, ते या भावनेमुळे. 'बोले तैसा चाले, त्याची वंदावी पाउले' या तुकारामाच्या वचनात असे गर्भित आहे, की आपण बोलतो कसे, याबद्दल माणसे जागरूक असतात; पण वागण्याबद्दल तेवढी जागरूक नसतात. तेव्हा बोलण्याप्रमाणे वागेल, तो संतच होईल.

भाषेबद्दल प्रेम, आदर व पूज्यभाव ठेवून तिच्या शुद्धतेबद्दल व शुचितेबद्दल काळजी घेतली जाते. मनाच्या शुद्धतेबद्दल व देहाच्या स्वच्छतेबद्दल माणूस काळजी घेतो. त्याहूनही जास्त आस्था भाषेच्या शुद्धतेबद्दल आपण घेतो. ही गोष्ट चांगलीच आहे. पण यामुळे कधी कधी असे विपरीत घडते, की भाषेच्या शुद्धतेचा, गोडव्याचा व सभ्यपणाचा बुरखा घेऊन मनाची मलिनता व दुष्टपणा लपविला जातो. भाषा आणि प्रत्यक्ष मनोव्यापार व वर्तन यांतील जिव्हाळ्याचे नाते तोडून राहिलेली नुसती भाषेची शुद्धता म्हणूनच फसवी ठरते, हा धोका मनात वागविला पाहिजे; आणि तरी भाषेच्या शुद्धतेबद्दल आस्था बाळगिली पाहिजे.

भाषेची परिवर्तनशीलता

भाषेच्या शुद्धतेची काळजी घेतानाच तिच्या परिवर्तनशील स्वभावाचे भान आपण ठेवले पाहिजे. साचलेले पाणी कुजते व वाहते पाणी चांगले राहते, त्याप्रमाणे स्वतःला कोंडून घेणारी भाषा जड होते आणि वाढत्या भाषेचे सामर्थ्य वाढत जाते. आज संपन्न असलेल्या भाषा वाढत्या भाषा आहेत; उलट, ज्या भाषा समाजाच्या

मनोव्यापारांपासून विलग झाल्या, त्यांचे आंतरिक सामर्थ्य खुंटलेले दिसते. अशा खुंटलेल्या भाषेत निर्माण झालेले साहित्य धार्मिक प्रभावामुळे पवित्र मानले जाईल, पण ती भाषा मात्र मृतप्राय ठरेल. वैदिक संस्कृत ही भाषा अशी आहे. वेदांचे पावित्र्य तेंवढे टिकून आहे. मोहोंजोदरोची भाषा नुसती मृतपाय नसून मृतच आहे.

शुद्धता व परिवर्तनशीलता या दोन गोष्टी सुसंवादी आहेत का? वाढत्या भाषेचे निरीक्षण केले, तर असे म्हणावे लागेल की, केवळ शुद्धता व केवळ परिवर्तनशीलता या अतिरेकांना टाळून मध्यम व साक्षेपी मार्गाने भाषा वाढत जाते व या वाढीमुळे तिच्या शुद्धतेला व सामर्थ्याला धक्का पोचत नाही. उलट पक्षी, या दोन्ही अतिरेकांमुळे भाषेची शुद्धता, लवचिकपणा व सामर्थ्य क्षीण होते.

या प्रास्ताविक भूमिकेच्या आधाराने यापुढे भाषेतील निषिद्धतेच्या प्रश्नांचा विचार करावयाचा आहे. प्रथम एकंदर भाषेच्या दृष्टीने व नंतर ललित साहित्यातील भाषेच्या संदर्भात हा विचार करावा लागेल.

निषिद्धतेची गरज

व्यक्तीला आणि समूहाला काही सवयी पत्करून जगणे सोपे असते, या सवयींना आपण संकेत म्हणतो. संस्कार लाभलेला माणूस सुसंस्कृत असतो, असे आपण मानतो, यातही सवयी व संकेत यांचे पालन करण्याचे महत्त्व मानलेले असते. वागणे, बोलणे आणि विचार करणे या सर्व बाबतींत आपण विधिनिषेध पाळतो. अमुक वेळी, अमुक जागी अमुक गोष्टी करणे किंवा बोलणे चांगले, व तमुक गोष्ट करणे किंवा बोलणे वाईट, असा संकेत मानला जातो.

मनोव्यापारांचे स्वातंत्र्य मानून देखील विधिनिषेधाच्या मर्यादा मानाव्या लागतात. मन 'अचपळ' आहे, एवढेच एक तत्त्व उराशी धरून कोणी वागू म्हणेल, तर त्याचे वागणे इतरांना तापदायक होईलच, पण स्वतः तोही नीट वागू शकणार नाही. भाषेच्या बाबतीत हा अनुभव अगदी सहज दिसू शकेल. भाषेचे विधिनिषेध न पाळणारा माणूस त्या भाषेचा वापरच करू शकणार नाही; इतरांनाही त्याचे बोलणे समजणार नाही. भाषेप्रमाणे इतर सर्वच मानवी व्यवहारांत विधिनिषेधाच्या मर्यादा ह्या उपकारक ठरतात. अपायकारक बंधने ठरत नाहीत.

मानवी मनाची प्रकृती प्रेरक व निरोधक अशा दुहेरी शक्तींच्या समन्वयाने बनलेली आहे. हे तत्त्व विधिनिषेधाच्या बाबतीत लक्षात ठेवावे लागते. मनाचा कोणताही अनुभव, किंवा व्यापार, हा 'कोरा' असत नाही. अनुभव ललित असो, की विमर्शात्मक असो, त्यात प्रेरक व निरोधक अशा घटकांचा समतोल असतोच. मानाचे व्यापार *विकल्पात्मक*, म्हणजे अमुक हवे, तमुक नको, अशा निवडीनुसार असतात. अशा निवडीनंतर मनाचा *संकल्प* होतो. म्हणजे निवडलेल्या गोष्टीचा स्वीकार निश्चित होतो. भाषेच्या बाबतीत मनाचा हा व्यापार आपण सवयीने, नकळत व

सहजपणे करीत असतो. आपल्या मायबोलीत बोलताना आपण सहज 'शुद्ध' बोलतो; पण या सहजतेत विधिनिषेधांचे अवधान पक्के असते.

भाषेतील निषिद्धतेचे प्रकार

भाषिक मनोव्यापारात निषिद्धतेचा संकेत येतो, तो इतर मनोव्यापारांच्या संदर्भानेच येतो. मनाला वांच्छनीय वाटणाऱ्या काही प्रवृत्तींचा निरोध माणसाला इष्ट वाटतो. या प्रवृत्तींना माणूस सर्वस्वी त्याज्य समजत नाही. पण काही प्रसंगी त्याज्य व निषिद्ध समजतो; किंबहुना एखादी प्रवृत्ती जितकी इष्ट, लोभावणारी व आकर्षक असेल, तितका तिचा निषेधही तीव्र असतो. आकर्षण व भय यांचा एकत्र अनुभव मन घेते व भयाच्या पोटी निषेधाला धार येते. सुरताला आपण मंगल मानतो, सर्व रतींमध्ये स्त्रीपुरूषांच्या रतीला सुरत, असे नाव देऊन गौरवितो. पण या सुरताचे माणसाला भयही वाटते व म्हणून सुरतासंबंधीचे निषेध फार तीव्र असतात. हाच न्याय निषेधांच्या सौम्य व तीव्र संकेतांबद्दल सांगता येईल.

आता, भाषिक व्यापारात मानले गेलेले निषेध किती प्रकारचे असू शकतात, ते पाहू. निषेधांचे पुढील प्रकार संभवतात :

(१) भाषेतील स्वगत निषेध
(२) यातु-संबद्ध निषेध
(३) सुरत-संबद्ध निषेध
(४) परभाषा-संबद्ध निषेध
(५) स्तरीय निषेध
(६) समूहांश-संबद्ध निषेध

या सर्व निषेधांच्या बाबतीत असे म्हणता येईल, की निषेध स्थलकालसापेक्ष असतो; केवळ निषेध नसतो. उदाहरणार्थ, सुरताविषयी किंवा सुरतांगांविषयी शब्द किंवा वाक्ये भाषेत निषिद्ध मानलेली नसतात, शब्दकोशातून असे शब्द असतात आणि वैद्यकीय व मानसशास्त्रीय ग्रंथांतून शब्द, वाक्ये व वर्णने असतात. निषेध मानला जातो, तो ललित किंवा विमर्शात्मक लेखनात व संभाषणात. मग त्यातही स्थलकालपरत्वे अपवाद मानले जातात. सारांश, सर्व निषेध भाषेच्या विशिष्ट उपयोजनेपुरतेच मर्यादित असतात; ते शब्दांना संदर्भनिरपेक्ष तऱ्हेने लावले जात नाहीत.

आता वरील निषेध-प्रकारांचे स्पष्टीकरण करू :

भाषेतील स्वगत निषेध

हे तिच्या रचनेचे उल्लंघन करण्याबद्दलचे असतात. 'राम गेली', 'राम चांगली आहे' अशी वाक्ये निषिद्ध मानली जातात. 'चांगला' व 'चांगली' अशी विशेषणाची

अनुक्रमणिका

रूपे लिंगभेदपरत्वे करणे मराठीत आवश्यक मानले आहे, म्हणून ही निषिद्धता. बंगालीत ही रूपे होत नाहीत, तेव्हा त्या भाषेच्या रचनेत हा निषेध संभवत नाही. सारांश, व्याकरणदृष्ट्या हे स्वगत निषेध आहेत. इतर संदर्भांतले निषेध मानून, हे निषेध मानले गेलेले नसतात. शुद्ध कसे बोलावे व शुद्ध कसे लिहावे, हे व्याकरण शिकल्याने कळते. या विधानात अभिप्रेत असलेली भाषेची शुद्धता अशी स्वगत आहे. अर्थात ही शुद्धता मातृभाषा शिकताना आपण सहज प्राप्त करून घेतो व व्याकरण मुळीच माहीत नसताही माणसे शुद्ध रीतीने मायबोलीत बोलत राहतात. म्हणून स्वगत निषेधांचे उल्लंघन मातृभाषकांकडून क्वचित होणारे व परभाषकांकडून बहुधा होणारे असते. लहान मुलांच्या तोंडूनही भाषेतील स्वगत अशुद्धता घडते ; पण लवकरच ती सुधारली जाते.

यातुसंबद्ध निषेध

हा भाषेच्या परिसरात आगंतुक असतो. *यातु* म्हणजे वस्तूंच्या अंगी मानवाने कल्पिलेली पवित्रता आणि अपवित्रता; तसेच पवित्र किंवा अपवित्र गूढ सामर्थ्य. मंत्र हे भाषेतले शब्दच, पण त्यांना हे गूढ सामर्थ्य लाभले आहे, अशी श्रद्धा असते.

तेव्हा, वस्तू किंवा वस्तूंची नावे यांच्या बाबतीत यातुसंबद्ध निषेध उत्पन्न होतात ते या सामर्थ्यांच्या आकर्षणामुळे व भयामुळे. 'बांगडी फुटणे' व 'बांगडी वाढविणे' या दोन शब्दप्रयोगांत तसा भाषिक भेद नाही. पण 'वाढविणे' हा शब्द न वापरता 'फुटणे' हा शब्द सुवासिनींच्या बांगडीबद्दल वापरणे निषिद्ध मानले जाते. 'वाढविणे' किंवा 'वाढणे' हा शब्द वापरण्याने समृद्धीचा उच्चार होतो व उच्चाराचा मंत्रसदृश यातुप्रेरित प्रभाव पडतो, ही कल्पना या निषेधाच्या मागे आहे. अन्न वाढताना 'वाढणे' ही क्रिया होत नाही, ते घटते. पण भाषेचा संकेत असा झाला आहे, की पानात वाढताना (शिजवलेले सर्वच) अन्न 'वाढणे' युक्त असते. निरोप घेताना माणूस 'येतो' म्हणतो व निरोप देणारा 'या' म्हणतो, यातील सौजन्याचा व जिव्हाळ्याचा भाव शब्दांच्या मानलेल्या सामर्थ्यामुळे प्रकट होतो.

शब्दांच्या ठिकाणचे यातु सामर्थ्य लक्षात घेऊन 'सर्प' या शब्दाऐवजी 'जनावर' असा शब्द वापरला जातो. सर्प हा भयंकर प्राणी, म्हणून 'सर्प' हा शब्द वापरणे निषिद्ध मानले जाते. मृत्यूच्या भयामुळे मरणाचा उल्लेख असाच निषिद्ध मानला जातो व अमुक 'मेला' असे न म्हणता, तो 'देवाघरी गेला' किंवा नुसताच 'गेला' असे म्हटले जाते.

या संदर्भात यातु-निषिद्धतेचा एक दुसरा पैलू भाषेत दिसून येतो. प्रत्यक्ष अशुभ किंवा संकट टाळण्यासाठी अशुभदर्शक शब्द वापरून विघ्नकारक शक्तीला शब्दाचा 'बळी' देऊन शांत करण्याचे तंत्र माणसे वापरतात. मुले वाचत नसलेली स्त्री नवस करून मुलगा झाला, तर त्याचे नाव 'दगड्या' किंवा 'धोंड्या' असे ठेवते. असे अभद्र नाव ठेवल्यामुळे मूल नसल्यासारखे आहे, असे वाटून विघ्नकारक शक्तीची विनाशक

दृष्टी त्या मुलाकडे जाणार नाही, असा त्यात हेतू असतो. आपल्याला अत्यंत प्रिय असलेल्या व्यक्तीला संरक्षित ठेवण्याच्या या पद्धतीतून निषिद्ध शब्दांचा वापर मुद्दाम त्या व्यक्तीला उद्देशून केला जाण्याचा संभव असतो. बायकांच्या तोंडी 'मेल्यांनो!' असे उद्गार स्वतःच्या मुलांना उद्देशून येतात, त्याच्या मागे ही प्रक्रिया संभवते. एरवी मृत्यूचा उल्लेख कटाक्षाने टाळला जातो आणि प्रिय व्यक्तींच्या बाबतीत तो सहज, किंबहुना कौतुकानेही केला जातो, याचे हे रहस्य असावे.

यातुसंबद्ध निषिद्धतेच्या एका संदर्भात एक प्राचीनतम विधीचा व मंत्राचा उल्लेख करता येईल. यजुर्वेद संहितेमध्ये (वाजसेनीय- माध्यंदिन-शुक्ल) तेविसाव्या अध्यायात २० ते ३२ हे अश्वमेधाहुतीचे मंत्र अश्लील आहेत.३२ व्या मंत्रात ह्या मंत्रांच्या अश्लीलतेमुळे आलेली अशुद्धता यज्ञाने धुतली जावो, अशी प्रार्थना आहे. येथे अश्लीलतेची जाणीव असूनही हे मंत्र विधिपूर्वक म्हटले जातात, याचे कारण येथे यातुसंबद्ध यज्ञविधी करावयाचा असतो. पुत्रप्राप्तीसाठी किंवा शेतजमिनीचा पिकाऊपणा वाढविण्यासाठी केलेले अश्लील विधी, मांगल्यवृद्धीच्या दृष्टीने खोदलेली मिथुन-शिल्पे, इत्यादींचा विचार अशाच यातुसंबद्ध दृष्टीने केला, म्हणजे प्राचीन वाङ्मय आणि आचार यांतील काही अश्लील भागाचा वास्तविक अर्थ लागू शकतो. ही यातुसंबद्ध निषिद्धता सुरतापुरती मर्यादित नसून, ती भाषेला फार मोठ्या प्रमाणात व्यापणारी आहे, एवढेच येथे निर्देशित करावयास हवे.

या पार्श्वभूमीवर कालिदासाने केलेले उमेचे वर्णन जरी नंतरच्या टीकाकारानी आक्षेपार्ह मानले असले, तरी त्याचे समर्थनही करता येईल. शिवशक्ती किंवा शिवपार्वती यांच्या संदर्भात मिथुनभावाचे व सुरतांगाचे वर्णन करताना प्राचीनतम यातुपरंपरेचा आधार कालिदासाला वाटला असल्यास नवल नाही.

सुरत-संबद्ध निषिद्धता

आपल्या मानसिक व शारीरिक व्यापारांना पशुजीवनाच्या स्तरावरून अलग करण्याचा व वर नेण्याचा प्रयत्न माणसाने सतत केला आहे. यातच त्याचे मनुष्यत्व आहे. पण मानवाचे पशुत्व त्याला झुगारून देता येत नाही; जितके ते अलग करावे, तितके जास्तच ते ग्रासू पाहते. पशुत्वाला पार झुगारून दिले आहे, अशा कल्पनेत माणूस दंग असतो. तेव्हा त्याला दुसरी जाणीव होते, की पशुत्वाबरोबरच आपले मनुष्यत्वही आपण गमावले आहे.

अशा या द्वंद्वात माणसाचे मन सतत व्यग्र असते, याचा पुरावा सुरतविषयक भाषिक निषिद्धतेत सापडू शकतो. सर्व भाषांमध्ये अपशब्द आहेत व त्यांपैकी पुष्कळसे सुरताशी संबद्ध आहेत. सुरताला मानवी स्तरावरून खाली ओढणारे हे अपशब्द असतात. सुरताच्या निषिद्ध, विकृत व पाशवी स्वरूपाचा त्यात निर्देश असतो. पुरुषप्रधान संस्कृतीमध्ये या अपशब्दांनी स्त्रीची अवहेलना केलेली असते.

अनुक्रमणिका

क्षेत्रबीज कल्पनेचा आधार घेऊन पुरुषालाही त्याच्या आईवरून हिणविलेले असते.

भाषेमध्ये सुरताला व सुरतांगांना उल्लेखनीय मानलेले नाही, याचे वर एक कारण दर्शविले. तो उल्लेख अपशब्दासाठीच जणू काय राखला गेला! दुसरे एक कारण असे, की निवृत्तिपर धर्मविचारांमुळे सुरताला *भोग* म्हणून हलके मानण्याची प्रवृत्ती दृढ झाली व भाषेत सुरताला निषिद्धता आली. याशिवाय तिसरेही एक कारण महत्त्वाचे आहे. सुरताला मंगल मानून देखील त्याला गोपनीय मानण्याची मानवी मनाची सहज प्रवृत्तीमुळे सुरताची किंवा सुरतांगाची वर्णने भाषा व्यवहारासारख्या सार्वजनिक उघड व्यवहारात टाळणे इष्ट मानले गेले.[१]

अपशब्द म्हणून निषिद्ध मानलेले शब्द, भोगदर्शक म्हणून निषिद्ध मानलेले शब्द आणि गोपनीयतेसाठी मानलेली निषिद्धता, अशा तीन भिन्न कारणांनी सुरतसंबद्ध निषिद्धता भाषेत दृढ झालेली आहे. यापैकी गोपनीयतेसाठी आलेली निषिद्धता सतत भाषेमध्ये राहील; परंतु दुसऱ्या कारणासाठी (निवृत्तिप्रवण धर्मविचारांसाठी) मानलेली निषिद्धता युरोपीय साहित्यात क्षीण होत गेलेली दिसते. साहित्यातील अश्लीलता व तिचे कायद्याने नियमन करण्याचा प्रयत्न यासंबंधीच्या प्रश्नांचा विचार पुढे करू.

येथे सुरतसंबद्ध निषिद्धतेचा वेगळ्या एका संदर्भात थोडा विचार करता येईल. सुरताचे मानवी मनाला जे आकर्षण आहे, त्याचा फायदा घेऊन बाजारी लंपट लेखन आज सर्व देशांतून विकले जात आहे. पोर्नोग्राफी सर्व भाषांच्या माध्यमातून पसरत आहे. या लेखनात मानवी सुरताला केवळ पशूंच्या सुरताची अवकळा आणलेली दिसते. सुजाण अभिरुचीच्याच नव्हे, तर साधी वाचनाची रुची असलेल्या माणसालाही या बाजारी लेखनाची किळस येते. तरी अशा लेखनाला तरूण, वृद्ध असा वाचकवर्ग लाभतोच. या पोर्नोग्राफीचा प्रश्न सामाजिक नियमनाचा व मानसिक आरोग्यरक्षणाचा आहे. पण या प्रश्नाकडे लक्ष न देता साहित्यातील अश्लीलतेवर जास्त लक्ष केंद्रित केले जाते. परिणामतः पोर्नोग्राफीचा गंभीर सामाजिक प्रश्न मोकळाच बाजूला राहतो.

परभाषा-संबद्ध निषिद्धता

प्रत्येक भाषासमूहाचा परंभाषकांशी संबंध येतो. त्यामुळे परभाषेतील शब्द आणि इतर भाषिक वैशिष्ट्ये, यांचा भाषेवर परिणाम होऊ लागतो. परभाषिक राज्यकर्ते असले, तर हा परिणाम कसा होतो, याचा अनुभव फारशी व इंग्रजी भाषांच्या प्रभावामुळे आपल्याला आलेला आहेच.

तळटीप : १. प्रा. स. रा. गाडगीळ, जीवशास्त्रीय सत्य आणि श्लीलाश्लील विवेक, प्रतिष्ठान, डिसेंबर, १९६७.

राजकीय, सामाजिक व इतर कारणांमुळे परभाषेचे आक्रमण होऊ नये, ही इच्छा उत्पन्न होते. याचे कारण, असे आक्रमण होऊ लागलेले असते व भाषेला परभाषेची 'ओढ' लागलेली असते, अशा वेळी स्वभाषेच्या प्रेमाने व आदराने परभाषेच्या शब्दांना निषिद्ध मानले जाऊ लागते. प्राण गेला, तरी 'यावनी भाषा' बोलू नये, असा दंडक पूर्वी कोणी घातला होता. तर आधुनिक काळात इंग्रजी विरुद्ध तसा दंडक घातला जावा, अशी भूमिका आहे.

परभाषेसंबंधीची ही भावना काही मर्यादेतच राहते, तोपर्यंत रास्त व व्यवहार्य असते. स्वभाषेला विरूप होऊ न देणे हे कर्तव्यच असते. परंतु पुष्कळदा ही मर्यादा ओलांडून भाषिक 'शुद्धीकरणाची' भावना बळावते व तिचा अतिरेक होऊ शकतो. ज्ञानविस्ताराच्या गरजेसाठी स्वभाषेमध्ये परभाषिक शब्द आणणे ही कोणत्याही भाषेची गरज असते. इंग्रजीसारखी भाषाही परभाषेतून शब्द घेऊन समृद्ध बनली आहे. ग्रीक व लॅटिन, जर्मन व फ्रेंच, तसेच फारशी व हिंदी अशा भाषांतून इंग्रजीने शब्द घेतले आहेत. उलट, आजची इंग्रजी भाषा लॅटिन व ग्रीक या भाषांतील शब्दांनाही भलती प्रतिष्ठा न देता स्वतःचे स्वरूप टिकवीत आहे.

परभाषा-संबद्ध निषिद्धता ही रास्त असूनही तिचा अतिरेक टाळणे हा मध्यम मार्ग मराठी भाषेच्या विकासाला पोषक ठरेल. या बाबतीत मराठीने सर्वच इतर भाषांकडे आदराच्या दृष्टीने पाहून आपला विकास केला पाहिजे. इंग्रजीने आपला विकास साधताना लॅटिन व ग्रीक या प्राचीन भाषांचा व फ्रेंच ह्या युरोपमधील प्रभावी भाषेचा साक्षेपी, उदार व सावध रीतीने, आपल्या भाषेची स्वतंत्रता ठेवून उपयोग करून घेतला. प्राचीन भाषांना डोक्यावर बसू दिले नाही, व परभाषा समृद्ध; म्हणून तिला वरचढ होऊ दिले नाही. संस्कृत व इंग्रजी या भाषांच्या बाबतीत मराठीलाही हे तारतम्य ठेवावे लागेल. मध्ययुगामध्ये संस्कृत व फारशी यांच्या बाबतींत हे धोरण मराठीने ठेवलेले दिसते. नव्या संदर्भात तेच आज उपयुक्त ठरेल.

स्तरीय निषिद्धता

मराठी भाषक समाजात नागर व ग्रामीण, तसेच जातीय स्तर आहेत. हे स्तर मध्ययुगात होतेच. आज जुने स्तर आहेत व शिवाय नव्या स्तरांची त्यांत सरमिसळ झालेली दिसते. या स्तरांच्या जोडीला आणखी असे लहान लहान समूह आहेत, की ज्यांची आपापली बोली आहे. ह्या स्तरीय समाजजीवनाच्या भाषिक व्यवहारात अगदी एकजिनसीपणा संभवत नाही व संपूर्ण अभिसरणही सहज होत नाही. प्रमाण मराठीचा वापर ग्रंथ, वृत्तपत्रे व शिक्षण या प्रमुख क्षेत्रांतून व इतरही प्रचारमाध्यमांतून होत जातो, व त्यामुळे असा समज होऊ शकतो, की कालांतराने सर्व समाजाची भाषा प्रमाणभाषाच होईल.

स्तरीय निषिद्धतेची कल्पना या समजावर अवलंबून असते. प्रमाणभाषेपासून

कोणत्याही बोलीकडे भ्रंश झाला, की तो निषिद्ध मानला जातो. उलट, प्रमाणभाषेतच संस्कृत किंवा इंग्रजी शब्दांचा वापर करणे हे नागरप्रतिष्ठेचे लक्षण मानले जाते.

ही निषिद्धतेची कल्पना, इतर निषिद्धतेच्या कल्पनांप्रमाणेच, एका मर्यादेपर्यंत वाजवी व व्यवहाराला आवश्यक आहे. परंतु आपल्या समाजात शिक्षणाचा व ज्ञानाचा प्रसार आजवर कुंठित व संकुचित होता व आताच कोठे तो मुक्त होऊ लागला आहे, याचे भान ठेवावयास हवे. या स्तरीय निषिद्धतेमुळे नव्या जिज्ञासू वर्गाची व जातींची जिज्ञासा व शिक्षण यांवर प्रतिकूल परिणाम होत असेल, तर त्या निषिद्धतेलाच आवर घातला पाहिजे. निषिद्धताच निषिद्ध ठरण्याइतकी कोती असू नये.

शुद्धलेखनासंबंधीच्या चर्चेत व वृत्तपत्रीय लेखनातील प्रमादांच्या चर्चेत स्तरीय निषिद्धतेचा प्रश्न वारंवार आला व तो सोडविताना प्रमाणभाषेची शुद्धता व परिवर्तनशीलता यांतील तारतम्य कसे राखावयाचे, हाच प्रश्न मुख्य ठरला. सुदैवाने, या तारतम्याची गरज बहुतेक सर्वांना आज जाणवलेली दिसते.

स्तरीय निषिद्धतेचा प्रश्न साहित्यातील ग्रामीण बोलींच्या वापराच्या संदर्भात येतो. त्या प्रश्नाचा विचार साहित्याच्या संदर्भात होऊ शकेल.

समूहांश निषिद्धता

समाजातील वर्ग व जाती, तसेच नागर व ग्रामीण हे भेद आणि प्रादेशिक भेद, यातून निर्माण होणारी निषिद्धता वर लक्षात घेतली. या भेदामध्ये न बसणारे समूहांश आजच्या समाजात नांदत आहेत व भाषेच्या निषिद्धतेबाबतचा विचार त्यांच्या संदर्भातही करावा लागतो. एक ठळक उदाहरण घ्यावयाचे, तर पार्लमेंटचे घेता येईल. पार्लमेंटच्या सभागृहात सदस्यांना 'असंसदीय' शब्द वापरता येत नाहीत. ते निषिद्ध व दंड्य मानले जातात.

पार्लमेंटचे सभासद हा समूह आपण केवळ उदाहरण म्हणून घेतला. तो समूह फार लहान आहे व त्यांच्या संसदीय व्यवहारापुरताच भाषिक निषिद्धतेचा प्रश्न मर्यादित आहे. पण समाजात दुसरे असे मोठमोठे समूह आहेत, की ज्यांच्या संदर्भात भाषिक निषिद्धतेचा प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो. यात व्यावसायिक समूहांचा समावेश करता येईल.

वैद्यकीय व्यवसायातील व्यक्तींचा समूह आपण उदाहरणादाखल घेऊ. डॉक्टर किंवा वैद्य, नर्सेस्, मिडवाइफज्, रोगप्रतिबंधक कार्यातील कर्मचारी, कुटुंबनियोजनकार्यातील कार्यकर्ते या सर्वांना आपसांत बोलताना, रोग्यांशी व त्यांच्या नातेवाइकांशी बोलताना व साधारण लोकांशी बोलताना काही भाषिक संकेत पाळावे लागतात. कुटुंबनियोजनाचा प्रचार घरोघर जाऊन करणाऱ्या नर्सला कुटुंबातील स्त्रीपुरूषांच्या सुरताविषयी, गोपनीय अंगाविषयी व नियोजनाच्या साधनांविषयी माहिती देणे भाग असते. तिला जी भाषा वापरावी लागते, ती तरुण

स्त्रीच्या तोंडी संभाषणात निषिद्ध मानली गेलेली असते. परंतु अगदी खेड्यातील माणसेही ती भाषा ऐकून तिच्यावर टीका करीत नाहीत. टीका करण्याचे त्यांच्या मनात येत नाही, कारण एरवी निषिद्ध मानलेले शब्द तिच्या व्यावसायिक कार्याच्या संदर्भात निषिद्ध नाहीत, हा समज त्यांना असतो. खेड्यातील चहाटळ माणसांनी तिच्यावर भाषेबाबत टीका केली, तर समंजस माणसे त्यांना गप्प करतात.

डॉक्टर किंवा नर्स रोग्याशी बोलताना जे शब्द वापरतात, ते एरवी निषिद्ध मानले जाणारे असतात. पण ते निषिद्ध मानून न वापरणेच त्या व्यवसायात अशक्य असते. स्पष्ट, नेमक्या शब्दांत रोग्यांशी न बोलणारा डॉक्टर काही निषिद्धपणे वागत व बोलत आहे, असे उलट मानले जाईल. बोलण्याच्या बाबतीत जे आतापर्यंत पाहिले, तेच वैद्यकीय ग्रंथांबद्दल व प्रचार-पुस्तिकांबद्दलही म्हणावे लागेल. अशा ग्रंथांतून व पुस्तिकांतून जर एरवी निषिद्ध मानलेले शब्द टाळले, तर मोठी अनवस्था ओढवेल. किंबहुना, प्रचाराच्या व अभ्यासाच्याही पुस्तकांतून जरूर तेथे गोपनीय अंगांच्या आकृती व छायाचित्रे घालणे भाग पडते.

वैद्यकीय व्यवसायिकांचा समाजातील सर्व माणसांशी संबंध येतो. वैद्यकीय ग्रंथ व प्रचारसाधने (पुस्तिका, पोस्टर्स वगैरे) सर्वांच्या हाती पडण्याची शक्यता असते. ठरावीक माणसांच्यापर्यंतच, समजा, कुटुंबनियोजनाचा प्रचार पोचावा, असे ठरविले, तरी तो अविवाहित तरुण मुलांमुलींपर्यंत न पोचणे अशक्यप्राय असते, तेव्हा असेच मानावे लागते, की अशा प्रचाराचा जो आरोग्याच्या संदर्भातच उपयोग आहे, तो तरुण वाचकांनाही समजेल.

वैद्यकीय व्यवसायाचे उदाहरण आपण घेतले. पण, हीच गोष्ट वकिलीच्या व्यवसायातही लागू होते. बलात्काराचे किंवा विनयभंगाचे खटले ऐकण्यास गर्दी होते व दोन्ही बाजूंच्या वकिलांना एरवी निषिद्ध मानलेली शब्दयोजना करावी लागते, ती अशा सार्वजनिक रीतीनेच करणे भाग पडते. अर्थात, एक व्यावसायिक गरज म्हणून लोक जी भाषा वापरतात, तिला कोर्टाच्या संदर्भात निषिद्ध मानणे चूक असते.

डॉक्टर, वकील, शिक्षक, इत्यादी व्यावसायिकांना, तसे पाहिले, तर सर्व समाजाच्या आरोग्याचा, न्यायदानाचा किंवा शिक्षणाचा विचार करावयाचा असतो व कृती करावयाची असते. त्यांचे व्यवसाय विशिष्ट मर्यादित असले, तरी तत्त्वतः त्यांचे कार्यक्षेत्र सर्वव्यापी असते. म्हणून, त्यांचा इतरांशी संपर्क येतो तो व्यापकच असतो. इतरेजनांच्या निषिद्धतेच्या मर्यादा त्यांना मोडता येतात, त्या व्यावसायिक मर्यादेतच. पण ही त्यांची 'अमर्यादा' किंवा उल्लंघन साऱ्या समाजापुरते होते, यामुळे निषिद्धतेच्या दोन कसोट्या व्यावसायिकांना मानाव्या लागतात. एक, व्यवसायाची विशिष्ट कसोटी व दुसरी सामान्य कसोटी. समाजही त्यांच्यापुरत्या या दोन कसोट्या मानतो.

आता, आपण एका विशिष्ट व्यावसायिक समूहाचा वरील संदर्भात विचार करू.

संगीत, चित्र, शिल्प, इत्यादी कलांची व साहित्याची निर्मिती करणारांना एक व्यावसायिक समूह मानले पाहिजे. इतर कलांचा प्रश्न तूर्त बाजूला ठेवून, साहित्यनिर्मितीच्या व्यवसायाकडे पाहू. याला 'व्यवसाय' म्हणणे बरोबर नाही. असा आक्षेप घेतला जाईल. पण हा आक्षेप बरोबर नाही. साहित्याची पोच व परिणाम सर्व समाजावर होतो, हे खरे. पण तीच गोष्ट इतर व्यवसायांची आहे, इतर व्यवसायांची निर्मिती सर्व समाजापर्यंत पोचते व परिणाम करते. साहित्याचा परिणाम शब्दांच्या द्वारे होतो. हे एक वैशिष्ट्य मनात येईल. पण तेही फारसे बरोबर नाही. शब्दांमार्फतच इतर व्यावसायिकांना आपापल्या कार्यक्षेत्रात लोकांशी संपर्क साधावा लागतो. साहित्याचा परिणाम खरोखर फार व्यापक नसतो. वृत्तपत्रांचा, हरदासी कीर्तनाचा किंवा जाहिरातदारांचा परिणाम आज समाजावर जेवढा होतो, त्या मानाने साहित्याचा परिणाम फारच अल्प ठरेल.

साहित्याची निर्मिती व रसग्रहण करणे ह्याला एक विशिष्ट व्यवसाय मानण्यात साहित्याला काही गौणता येते, असे मानावयाचे खरे सबळ कारण नाही. किंबहुना, साहित्याला व्यवसाय मानले म्हणजे साहित्यातील निषिद्धतेचा प्रश्न सुटण्यास मदत होईल. इतरेजनांनी नेहमी असे मानले, आहे की, साहित्याची भाषा ही एरवीच्या भाषेपेक्षा वेगळी असते. ही समंजस जाणीव समाजाने नेहमीच राखलेली दिसते. याचे एक ढोबळ उदाहरण महाकाव्याच्या बाबतीत देता येईल. महाभारतामधील द्रौपदी ही व्यासांच्या साहित्यातील स्त्री म्हणून आपण पाहिली व म्हणूनच तिचे पाच पांडवांशी झालेले लग्न आपण समजून घेतले. तीच गोष्ट लहानमोठ्या साहित्यकृतींतील अनेक घटनांबद्दल आणि वर्णनांबद्दल म्हणता येईल.

व्यवसायिकांपुरत्या दोन कसोट्या लावून निषिद्धतेचा विचार केला जातो. ही गोष्ट मागेच आपण पाहिली. तोच नियम साहित्य या व्यवसायालाही लागू पडतो. एखाद्या साहित्यिकाने कलाकृतीत जे शब्द वापरले किंवा जी घटना वर्णन केली, ते शब्द तो एरवी उच्चारणार नाही, किंवा त्या घटनेसारख्या प्रत्यक्ष घटनेपासून दूर राहील. समाजदेखील असे अपेक्षित करणार नाही. येथे साहित्याची मर्यादा व बाह्य जीवन यांतील द्वैत ओळखून साहित्यिक वागतो व समाजही वागतो, असे दिसेल.

या व्यावसायिक संदर्भात साहित्यातील निषिद्धतेचा प्रश्न आता तपशिलात पाहणे इष्ट होईल.

ललित साहित्यातील निषिद्धता

वस्तुतः, भाषेची, नीतिशिक्षणाची, सुरतविषयक विधिनिषेधांची मीमांसा ही साहित्याच्या कक्षेत न बसणारी आहे. ललित साहित्यात ती मुळीच बसत नाही. विविध विषयांची मीमांसा भाषेचा वापर करून होते खरी, पण मीमांसा करणाराला त्या विषयांची विविक्षित कक्षा मानावीच लागते.

ही मर्यादा काटेकोरपणे संभाळली, तर साहित्याच्या कक्षेत पोर्नोग्राफीचा प्रश्न येत नाही, कारण तो नीतिशिक्षणाच्या व सुरतविषयक आरोग्यरक्षणाचा प्रश्न आहे. साहित्यात निषिद्ध काय मानावे, हा प्रश्न साहित्यिक कक्षेतच चर्चिला गेला पाहिजे.

अमुक एक शब्द निषिद्ध किंवा अश्लील आहे, हे प्रथम गृहीत धरले पाहिजे. नंतर त्याचा साहित्यात वापर करणे निषिद्ध आहे, हे केवळ एक निगमन मानले पाहिजे, हा विचार योग्य नाही. उलट, असा विचार केला पाहिजे की, अमुक शब्द किंवा वर्णन अमुक एका कवितेत किंवा कथेत वापरले आहे. तेथे ते निषिद्ध आहे काय? यज्ञविधीतील शब्द किंवा वर्णने, किंवा कायद्याच्या व वैद्यकाच्या ग्रंथातील शब्द, आकृत्या व वर्णने, आपापल्या जागी निषिद्ध नसतात; एरवी बाहेर ती निषिद्ध मानावी लागतात. तसेच साहित्यातील शब्द व वर्णने यांबद्दल म्हणावे लागेल. केवळ गृहीते व निगमने यांच्याऐवजी प्रत्यक्ष निरीक्षण व साहित्यिक मूल्यमापनच येथेही आवश्यक ठरते.

साहित्यामध्ये विधिनिषेध मानले पाहिजेत, हे मानूनच वरील विधान केलेले आहे. विधिनिषेध मानले पाहिजेत, म्हणजे काय? ढोबळ मानाने सांगावयाचे, तर इतरत्र निषिद्ध मानलेला शब्द कलात्मक गरज व अपरिहार्यता असेल, तर वापरला पाहिजे व तो अपरिहार्य नसेल, तर वापरणे निषिद्ध आहे.

अलीकडच्या काही लेखकांनी एरवी निषिद्ध मानलेले शब्द वापरून वाचकाला धक्का देण्यानेच काही कलात्मक उद्देश साधतो, असे मानले आहे. धक्का देणे हा उद्देश नैतिक संकेतामुळे साधतो व तो धक्का वाचकांच्या कलात्मक संवेदनेला न बसता नैतिक संवेदनेलाच फक्त बसतो. खरे म्हणजे, एखाद्या कवितेच्या किंवा कथेच्या कलात्मक संवेदनाचा प्रवाह चालत असताना नैतिक धक्का देणारा शब्द किंवा वर्णन त्या संवेदनाला रुद्ध करते, किंवा गारदही करू शकते. उलट, असे असू शकेल, व उत्कृष्ट साहित्यात असे आढळतेही, की एखादी नैतिक निषिद्धता पचवून तिलाच कलात्मक आकार व सौंदर्य साहित्यिकाने दिलेले आढळते. इडिपस् राजाच्या हातून मात्रागमनाचे निषिद्ध सुरत घडते, यावरच एक महान शोकनाट्य उभारले गेले आहे. गौतमपत्नी अहल्येचा अभावित व्यभिचार रामायणातील एका हृद्य कथेचा आधार बनलेला आहे. परंतु या उदाहरणांकडे बोट दाखवून केवळ नैतिक धक्के देण्याने कलाकृतीची परिणामकारकता वाढते, असे मानणे चूक होईल.

साहित्यातील अमुक ठिकाणी निषिद्धता (किंवा अश्लीलता) आहे, असे सांगणे, इतकेच नव्हे, तर तिचा निषेध करणे, ही गोष्ट वाचक व समीक्षक यांनी करावयास हवी. अशा निषेधामुळे साहित्यिकाला स्वतःला न उमगलेली निषिद्धता कळेल; समजून उमजून केवळ उद्धट प्रदर्शनलालसेमुळे ती निषिद्धता मानली जात नसेल, तर तिच्या निषेधामुळे तिची कलात्मक हीनता सर्व रसिकांना कळून येईल. एकंदरीत, साहित्यिक अभिरुची जास्त निकोप, सूक्ष्म व खंबीर होईल. आज

साहित्यिक निषिद्धतेवर होणरी काही टीका नैतिक पवित्रा घेऊन केलेली असते, पोर्नोग्राफीची व या निषिद्धतेची अभावितपणे किंवा जाणूनबुजून गल्लत करणारी असते, आणि सर्वांत वाईट म्हणजे, प्रत्यक्ष साहित्यिक संदर्भ धरून केलेली नसते. त्यामुळे, उद्धट प्रदर्शनलालसेचा योग्य प्रतिकार तर होत नाहीच, उलट, तिला चेव येतो; आणि तिकडे बाजारी लंपट लेखनाला मोकळे रान मिळते. या दोन्ही प्रकारांनी समाजाचे व साहित्याचे हित होत नाही, हे सर्वांनाच कळते. पण साहित्यिक कक्षा ओळखून केलेली निषिद्धतेची परखड समीक्षा करण्याबद्दलचा आळस सोडणे व गल्लत करणाऱ्याने लाभणाऱ्या लोकप्रियतेवर पाणी सोडणे कठीण जाते, असे दिसते.

साहित्यातील निषिद्धता, आणि सारेच विधिनिषेध, हे साहित्यनिर्मितीच्या व समीक्षेच्या कक्षेतच समजावून घेतले पाहिजेत. एकंदर भाषाव्यवहारातील व्यापक विधिनिषेधांची कक्षा साहित्याच्या कक्षेपेक्षा फार मोठी आहे. या व्यापक विधिनिषेधांचे भान ज्या मानाने सर्वांना राहील त्या मानाने भाषेचा विकास होताना ती निकोप राहील, व खऱ्या अर्थाने शुद्ध व पवित्र राहील.

मूळ प्रकाशन : मु.ग. पानसे, संपादक, भाषा : अंतःसूत्र आणि व्यवहार, पुणे : महाराष्ट्र साहित्य परिषद्, १९६९ पृ. ७६-८७ परिषदेत ९:१२:१९६७ ला दिलेले व्याख्यान.



लेणी

डोंगर पोखरून त्यात सभामंडप, देवादिकांच्या मूर्ती इ. कोरून तयार केलेली गुहा. उदा. कार्ल्याचे लेणे.

हा अलंकार या अर्थाचा शब्द असून तो नपुंसकलिंगी नाम आहे. त्याचे अनेकवचन 'लेणी'. परंतु अलीकडे हा शब्द स्त्रीलिंगी एकवचनी म्हणून वापरला जातो, आणि त्याचे अनेकवचन 'लेण्या' असे केलेले वारंवार आढळते. (उदा. अलीकडे श्री दया पवार यांच्या लोकसत्तेतील साप्ताहिक लेखात तो वापरला आहे.) केशवसुतांच्या 'प्राप्तकाल हा विशाल भूधर, सुंदर लेणी तयांत खोदा, निजनामे त्यांवरती नोंदा' या ओळीतील 'त्यांवरती' या रूपावरून तरी ही चूक व्हायला नको होती.

(दि. य. देशपांडे - आजचा सुधारक जाने. १९९४ मधून सौजन्याने)

अनुक्रमणिका

साद आणि प्रतिसाद

'भाषा आणि जीवन' चे मुखपृष्ठ

श्रीकृष्ण खडपेकर

आपल्या या त्रैमासिकाचं मुखपृष्ठ अलिकडे शिरोभागी एखादे पद्य व खाली रेखाचित्र यांनी सजलेलं असतं. अर्थात हा पायंडा स्तुत्य वाटतो. नुकताच हाती आलेला 'पावसाळा १९९५' चा ३रा अंक चाकोरीबाहेर गेलाय. त्यावर मराठी भाषेतील उताऱ्याऐवजी एक परभाषेतला उतारा होता. अर्थात मराठीला परिचित असलेल्या 'नागरी' अक्षरांत छापला होता. त्या उताऱ्याबद्दल अनुक्रमणिकेत एकच वाक्य होत, ते असे-''पारंपरिक ईशस्तवनाच्या शेवटच्या ओळी'' -शाहीर याकुब जलगाँववी यांच्या सौजन्याने.

आता काही गोष्टी प्रथम ध्यानी घ्यायला हव्यात, त्या म्हणजे ज्यांनी या पाच ओळी पाठविल्या ते जन्माने खानदेशी मुसलमान आहेत काय? धार्मिक व्यवहारापुरती अरबी-फारसी त्यांना पाठान्तरामुळे येते काय? कारण व्यवहारातले उच्चार व त्यांचे योग्य लेखन यांची जाण नसेल तर लिहिलेले शब्द अर्थ बदलू शकतात. चुकीचेही असू शकतात, किंवा अर्थहीनही असू शकतात.

आता मुखपृष्ठावर फकीराच्या रेखाचित्राच्या शिरोभागी छापलेल्या ओळींचे यथामुद्रित लेखन पहावे.

''माँगते हैं'' अजस के मोती बसद अजस व नियाज़
दिलसे निकली बात है मक़बूल हो बन्दानवाज़
तेरे आगे सब बराबर हैं नहीं कुछ इम्तियाज़
भर दे झोली हम फकीरों की मताए इश्क से
जगमगा दे आलम को शाए इश्क से

वरील पाच ओळीत आठ जागी अधोरेखित शब्द केलेले शब्द आहेत. हे अधोरेखित शब्द सामान्यतः मुसलमानी हिंदीशी परिचित असलेल्या मराठी भाषकाला न कळणारे आहेत तर काही देवनागरीत लिहिण्यास पूर्णतः ग्राह्य नाहीत.

मला स्वतःला पद्याचा गोळाबेरीज अर्थ ध्यानी आला तरी मूळ उपासकाच्या मनात कोणत्या शब्दाचा कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे जाणण्याची उत्सुकता होती म्हणून शाहू विद्या मंदिराचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक महमद अहमदखान यांचेकडे याच

ओळी यथामुद्रित नकलून पाठवल्या.

त्यांचे सुंदर मराठी भाषण ''इस्लामची मूलतत्वे'' या विषयावर पुणे विद्यापीठातील नामदेव अध्यासनाद्वारे आयोजित करण्यात आले होते. प्रा. खान इंग्रजीचे प्राध्यापक म्हणून शाहू विद्यामंदिरातून निवृत्त झालेले आहेत. त्यांचा कुराणाचा अभ्यास धर्मवेत्त्याला लाजवील असा वाटला. त्यांनी आपल्या मराठी भाषणात ज्या सहजपणाने मराठी वक्ता संस्कृत वचना- अवतरणांचा वापर करतो त्याच सहजतेने त्यांनी कुराणातील आयत (वाक्ये) ज्या 'सूरा' मध्ये आले आहेत त्यांच्या क्रमासह ऐकवले. मी माझ्या सवयीप्रमाणे थोडा स्वाध्याय करून गेलो असल्याने मला त्यांच्या भाषणाचे कौतुक वाटले.

आपण मराठी माणसं सहजासहजी परकीय गोष्टीबाबत फार खोलात शिरत नाही. आपण ज्यांना शतकानुशतके 'मुसलमान' म्हणून ओळखतो त्यांच्याबाबत ऐकण्यात येणाऱ्या अगणित शब्दांविषयीचं आमचे ज्ञान उथळ किंवा वरवरचे असते. अन् त्यामुळे अपुरं ही! पुढील शब्द यदृच्छया दिले आहेत व ते महत्त्वाचे आहेत.

इस्लाम, मुसलिम, मुसलमान, मसजिद (मशीद) नमाज, कुराण, आयत, सुरा, कब्र, अकबरा, रौज़ा, फकीर वगैरे शब्द वारंवार कानी येतात. शिवाय मराठीतला शब्द थडगं फक्त मराठी माणसाच्या तोंडीच येतो. त्याची तरी आपणांला पुरी माहिती आहे का? आपण फक्त मुसलमानांच्या पुरण्याच्या जागेवर उभारलेल्या बांधकामाला 'थडगं' म्हणतो. पण असंख्य हिंदू जमातीत दहनाऐवजी 'दफन' किंवा मृताला पुरणं हीच प्रथा आहे. त्या जागेला आम्ही स्मशानं म्हणतो. त्यामुळे दाहकर्म होत नाही अशी ही स्मशानभूमी आहेच, परंतु पुरण्याच्या जागी तुळशीवृंदावन उभारून त्याला 'समाधी' म्हणणारे बांधव आहेतच.

परंतु समाधी ही योगावस्थेतील एक स्थिती असून तिच्यात श्वासनिरोधन करून कित्येक दिवस तशा स्थितीत राहणे व पुनरपि पूर्वावस्थेत येणे संभवते. स्वेच्छेने अशा अवस्थेत जीवनमुक्त होणारी व्यक्तिच केवळ समाधीची अधिकारी असते.

आपण आता उर्दू भाषेच्या साहाय्यक कोशांतून वर यदृच्छया निवडलेल्या मुसलमानी संस्कृतीचा अविभाज्य भाग बनलेल्या शब्दांची ओळख करून घेणं उचित ठरावं. शब्द यदृच्छया निवडले असले तरी त्यांची, अर्थ समजावून घेताना अकार विल्हेवारीने मांडणी करणार आहे.

आयत (अरबी) - कुराणांतील एक वाक्य, त्या वाक्याचे अंती येणारे गोल चिन्ह.

इस्लाम (अरबी) - शान्ती इच्छिणे; ईश्वराज्ञा प्रमाण मानणे, ईश्वराज्ञा प्रमाण मानणारे लोक.

क़बर (क़ब्र अरबी) - ज्या खड्ड्यात प्रेत पुरतात ती जागा तो खड्डा.

कुरान (कुरआन, कुर्आन- अरबी) - ग्रंथ, मुसलमानांचा धर्मग्रंथ

नमाज़ (अरबी) - मुसलमानांची ईश्वर प्रार्थना, जी दिवसांतून पाच वेळा करावी लागते. जीत ४२ वेळा अल्ला महमुदिल्लाह अल्लाहु अकबर' हा जप करावा लागतो. दर जपानंतर गुढघे टेकून मस्तक जमिनीवर टेकविले जाते. याला रकअत असे म्हणतात.

फ़कीर (अरबी) - संन्याशी, दरवेश, भिकारी - दरिद्री, गरीब.

मक़बरा (अरबी) - जिच्यावर घुमट आहे अशी बंदिस्त कबर

मसजिद (अऱबी) - नमाज करण्याची सामूहिक जागा (प्रार्थना मंदिर)

मुसलमान (अरबी) - मुसलमानी धर्माचा अनुयायी

मुस्लिम (अरबी) - मुसलमान पुरूष

रौझा (रौज़ा) (अरबी) - मोठ्या संतमहंताची भोवताली बाग असलेली कबर

सूरा (अरबी) - कुराणाचा एक भाग (असे कुराणाचे ११४ भाग आहेत. सर्वात लहान सूरा दोन ओळींचा आहे. तर सर्वात मोठा सूरा एंकूण कुराणाच्या १२ व्या हिश्श्या एवढ्या लांबीचा आहे. 'सूरा' असा उच्चार असलेला हा शब्द अरबी लेखनाप्रमाणे विसर्गान्त (सूरः) असा आहे आकारान्तासाठी 'अलिफ' येतो तर विसर्गान्तासाठी हे' असं पोकळं अक्षर अंती येतं. उच्चारानुसारी लेखनाशी विसंगत अशी अरबी लेखकाची स्वतंत्रता ध्यानी घ्यावी.)

आता आपण ईश्वस्तवनाची छाननी करणे उचित ठरेल.

मुद्रित मजकुराच्या पहिल्या ओळीतील शब्दांपैकी तीन शब्दांखाली रेघ केली आहे. ते तीन शब्द आहेत अजस, बसद आणि नियाज़. 'अजस' हा शब्द कोशात नाहीच. त्याऐवजी 'अजल' असावा. याही शब्दाचे दोन प्रकारांनी लेखन होते. पहिल्या प्रकारात 'अजल' असा उच्चार होतो तर दुसऱ्यात अन्त्य 'ल' हा 'ल्ल' सारखा उच्चारला जातो. पहिल्याचे अर्थ मरण, काळ आणि वेळ असे आहेत. दुसऱ्याचा अर्थ श्रेष्ठतम, महान असा होतो. त्याऐवजी 'अजल' लिहिला तर फारच अडचण होते. कारण त्याचा अर्थ अतिनीच असा होतो. त्यावरून 'श्रेष्ठतम' अशा अर्थी हा शब्द 'अजल्ल' असावा असे प्रो. खान यांचे मत आहे. अजस मात्र निश्चित नव्हे.

दुसरा शब्द 'बसद' हा शब्दही चुकीचा वाटतो कारण असा शब्द कोशात नाही. हा शब्द 'बसंद' असावा. मात्र हा फारसी भाषेतला असून त्याचा अर्थ 'भरपूर', 'विपुल' असा होतो.

तिसरा शब्द 'नियाज़' हाही शब्द फारसीमधून आलेला आहे. याचे अर्थ प्रार्थना, इच्छा व साक्षात्कार असे आहेत. या ईशस्तवनात साक्षात्काराची इच्छा तर अपेक्षित नसेल ना?

आता दुसऱ्या पंक्तीत दोन शब्द अधोरेखित आहेत. पहिला 'मक़बूल' आणि दुसरा 'बंदानवाज़'. 'बंदानवाज़' हा मराठी कानांवरून गेलेला जोडशब्द आहे. हा ही फारसी आहे. त्यात नागरी लिपीत लिप्यंतरण करताना 'बंदा' लिहिल्याने त्याचे नातं बंद्या रुपयाकडे पोहचतं! परंतु उर्दू वेदवचनांत तो बन्दःनवाज आहे व त्याचा अर्थ

गुलाम, सेवक, दास असा आहे. खेरीज भक्त असाही एक अर्थ आहे. 'नवाज़' या उत्तर प्रत्ययाचा अर्थ 'करनेवाला' असा आहे. कृपा करणारा, दयाळू, प्रेमळ असा याचा अर्थ होतो. 'बंदानवाज़' याचा अर्थ त्यामुळेच 'भक्त वत्सल' असा होतो. भक्त वत्सल ईश्वर सर्वांचाच आवडता असतो, हे आपण 'भक्तवत्सल गोपाल' या कृष्णाच्या बिरुदावरून जाणतोच!

मुद्रित पाच पंक्तींच्या ईशस्तुतीत तिसऱ्या, चौथ्या व पाचव्या ओळीत प्रत्येकी एक एकच शब्द आहे. परंतु या तीन शब्दांपूर्वी आलेली भाषा सहजगम्य वाटते! तरीही चौथ्या व पाचव्या ओळीतील शब्दांत मात्र नागरी लिपीमुळे अडचण उत्पन्न झाली आहे. तिसऱ्या ओळीत 'इम्तियाज़' हा शब्द आला आहे. हा शब्द अरबी भाषेतला आहे. तो तुलना किंवा अंतर (फरक) दाखवितो. या संपूर्ण पंक्तीचा अर्थ आहे * ''हे ईश्वरा! तुझ्या दृष्टीने सगळं सारखंच आहे. त्यात काय अंतर आहे! (काहीच नाही)!''

चौथ्या पंक्तीत 'मता-ए-इश्क से' हे शब्द आहेत. यातही नागरी लिपीतलं लेखन मूळ लेखनाला बगल देऊन गेलंय! मूळ शब्द 'मता- अ' म्हणजे भांडवल! मता 'अ-ए इश्क' म्हणजे प्रेमाचं भांडवल! मता अ शब्द अरबी आहे. त्याला षष्ठीचा 'ए' किंवा 'इ' हा प्रत्यय जोडून इश्काशी संबंध घडवला म्हणून 'मता ए इश्क' हा षष्ठी तत्पुरुष सारखा प्रकार बनला! मताअ याचा अर्थ केवळ भांडवल किंवा कमाई एवढाच आहे.

अंतिम पंक्तीत ''शा-ए-इश्क' हे शब्द आहेत. याही बाबत मूळ भाषेची लेखन पद्धती आणि रूढ उच्चार यांत अंतर पडले आहे. नागरीत फक्त उच्चार आला आहे. शुद्ध लेखन हरवलं आहे. 'शाए-इश्क' मध्ये मूळ शब्द ''शु आ अ ए इष्क' असा आहे. शुआअ म्हणजे किरण, प्रकाश, उजेड असे अर्थ आहेत. शुआअ चे उच्चारण स्थित्यंतर प्रवास - शुआअ - श्वाअ - शाअ + ए व तेही वगळता शाअ + ए व्हायचं ते 'शाए' झालं! हळूहळू आपण आपलंच व्युत्पतिशास्त्र विसरतो आहोत, तर परभाषेची उठाठेव कशी अपेक्षिता येईल?

आता या ईशस्तुतीच्या निमित्ताने इस्लामी परंपरेविषयी थोडेसे. महंमद पैगंबर हा ईश्वराचा प्रेषित आहे. त्याने 'कुर्आन' सांगितलं नि कदाचित् लिहवूनही घेतलं. अर्थात् अरेबिक भाषेत इस्लामसाठी कुर्आन हा एकमात्र धर्मग्रंथ आहे. परंतु कुर्आनखेरीज त्याने अनेक प्रवचनं आपल्या शिष्यांसमोर दिली होती. त्यातून निर्माण झालेलं साहित्य इस्लामचा अर्थ उकलण्यासाठी उपयुक्त आहे. त्यांना 'हदीस' म्हणून ओळखतात. प्रो. खान यांच्या मते 'हदीस' म्हणजे ट्रॅडिशन किंवा परंपरा. महंमदानंतर सहा ट्रॅडिशनॅलिस्ट झाले. त्यांपैकी लेखकामध्ये 'बुखारी' आणि

* 'बसद' या शब्दाचं पर्यायी लेखन 'ब- सद' असंही होतं. कारण 'ब' हे अव्यय व सद म्हणजे शंभर! तेव्हा ब- सद म्हणजे विपुल. या अर्थाला पोषक असं लेखन संभवतं.

'मुस्लिम' या लेखकांच्या हदीसचा अधिक वापर होतो. कुर्आनची भाषा फक्त 'अरेबिक' आहे. वरील ईशस्तुतीच्या संदर्भात आपला कांही फारसी शब्दांशी संबंध आला आहे त्यावरून हे अवतरण हदीसचेच आहे. मुसलमानी संत महंतांमध्ये 'नाममुद्रेचा' वापर नसल्याने ही स्तुती कोणत्या हदीसमधून आली हे ठरविणं कठीण आहे. या विस्तृत विवेचनावरून सहज ध्यानी येईल की, परभाषा व तिच्याशी निगडीत संस्कृती किती जवळची किंवा दूरची आहे, हे केवळ साधर्म्य - विरोध विश्लेषणातून कळू शकेल.

'भाषा आणि जीवन' ने मुखपृष्ठावर फकिराचं चित्र रेखाटून त्यावर अक्षरबद्ध केलेली ईशस्तुती मराठीत आणण्याचा प्रयत्न मी करत आहे. अभंग असावा की ओवी, षडक्षरी की अष्टाक्षरी हे ठरलं नव्हतं. त्यामुळे पुनः मूळ पाच ओळींची स्तुती लिहून तिचा मराठी अवतार षडक्षरी छंदात देत आहे. अर्थात श्री. खान याच्या मदतीने केलेले शब्दांचे बदल यात अधोरेखित आहेत.

''माँगते हैं 'अज़ल' के मोती व-सद अज़ल व नियाज़
दिलसे निकली बात है मक़बूल हो बन्दानवाज़
तेरे आगे सब बराबर हैं नहीं कुछ इम्तियाज़
भर दे झोली हम फ़कीरों की 'मताअ- ए- इश्कसे'[१]
जगमगा दे आलम को शुआअ ए- इश्क से।''[२]

शेवटच्या दोन ओळीतील १,२ या अंकांनी मंडित शब्द प्रोफेसर खान यांनी उर्दू लिपीत किंवा अरबी वर्णात लिहून दाखविले आहेत. यावरून भाषाभ्यासाने कोणत्याही लिपीतून परभाषा शिकता येते हे अर्धसत्य आहे. वॉरसॉ विद्यापीठाचे प्राच्य विद्या व भाषा पंडित डॉ. मारिया शिस्तॉफ बिर्स्की व त्यांचे उत्तराधिकारी प्रो. आर्टुर कार्प यांनी देवनागरीमध्ये सारे उच्चार सामावण्याची क्षमता आहे असे सकृद्दर्शनी वाटत असले तरी ती वर्ण विश्लेषणाने समान उच्चार असलेल्या शब्दांचे अर्थभिन्नत्व सिद्ध करण्यास निरुपयोगी आहे असे चर्चेत आग्रहपूर्वक निवेदन केले होते. (इट ईज यूजलेस फॉर स्पेल्ट लँग्वेजिस) त्यांच्याशी माझा संपर्क सतत नऊ वर्षे आला होता. तेव्हा हिंदी किंवा देवनागरी लिपीद्वारे युरोपीय भाषा शिकविणं त्यांना अयोग्य वाटे. गोळाबेरीज अर्थ आणि त्या भाषेच्या भाषकाला अभिप्रेत असलेला खराखुरा अर्थ यात नेहमीच अंतर पडते.

ज्या ईशस्तुतीची एवढी चर्चा केली तिचा अत्यंत सादृश्य पूर्ण अर्थ, (म्हटल्यास रूपान्तर) पुढील षडक्षरी छंदात दिला आहे.

अनादि अनन्ता! याचना ही असे
लाभो भरपूर, हेच एक पिसे!
चरणी प्रार्थना घडावे दर्शन
जीवनात नसो कशाचेही न्यून!

मनातून येतें इच्छा भक्तप्रिया
भक्तवत्सला रे ! नच जाओ वायां!
दरबारी तुझ्या सारेच सारखे
भेदाभेद नाही, करीना पारखे!
झोळी फकिरांची भरी प्रेमधने,
वाहु दे भरून मोकळ्या मनाने!
प्रेम प्रकाशाचा झगमगाट पांहो
विश्व सारे तुझ्या दीप्तिचा प्रभावो!

१७ सुखवास अपार्टमेंट्स्, १०२/२ए, शिवाजीनगर, पुणे ४११०५३.

❐❐

दोन पत्रे

लीला अर्जुनवाडकर

पत्र पहिले

भाषा आणि जीवनच्या उन्हाळा १९९६ च्या अंकात श्री. श्रीपाद जोशी यांचा 'एका शब्दाचा पाठलाग' हा लेख आहे. त्या संदर्भात हे पत्र. राजमा - (१) संस्कृत 'राजमाष.' ओकांच्या गीर्वाण लघुकोशात याचा अर्थ 'निळा उडीद' किंवा 'चवळी' असा दिला आहे. ('निळा' याचा अर्थ 'काळा' असाच घ्यायला हवा. संस्कृतात 'नील' किंवा अन्य काही विशेषणे रंगाची गडद छटा दर्शविण्यासाठी येतात. उदा. रामं दूर्वादलश्यामम् किंवा चन्दनचर्चितनीलकलेवर)

(२) चाळीस एक वर्षांपूर्वी माझ्याकडे कोणी काळा घेवडा पाठवला होता. व त्याचे नाव 'काळे पोलीस' असे सांगितले होते, अशी अंधूक आठवण आहे. त्यावेळी 'राजमा' हे नाव माहीत नव्हते.

पत्र दुसरे

काल तुम्हाला पत्र लिहिले आणि योगायोगाने कालच एक पंजाबी मुलगी भेटली. तिच्याशी बोलताना 'राजम्या'विषयी काही आणखी माहिती मिळाली, ती मुद्दाम कळवीत आहे.

१) 'राजम्या'चे इंग्रजी नाव kidney beans असे आहे. त्याचे दाणे भिजवून उसळ करतात. उसळ अधिक निगुतीने करायची झाली तर मातीच्या भांड्यात करतात.

२) 'राजमा' हे धान्य पूर्वी फक्त राजे, सरंजामदार यांच्यासाठीच असे. समाजातील खालच्या स्तरातील लोकांना एक तर ते घेणे परवडत नसे, आणि परवडले तरी खायला परवानगीच नसे.

३) म्हणजे 'राज-माष' याचा अर्थ नेहमीप्रमाणे 'राजदन्तादि-'प्रमाणे न करता

(म्हणजे माषांमध्ये श्रेष्ठ), राजे लोकांचे माष असा करायला हवा. याच्या जोडीला संस्कृतात 'कुल्माष' (म्हणजे सडके उडीद) असा शब्द येतो.

आता एक वेगळी माहिती याच मुलीने दिलेली. पंजाब व उत्तर प्रदेश या भागात काही घराणी (उदा. कपूर) मसूर व मसूरडाळ खाणे निषिद्ध मानतात. ते म्हणे मुसलमानांचे खाणे आहे. मेंदीरता या आडनावाचे लोक लग्नातही मेंदी वापरत नाहीत. एरवी लग्नप्रसंगीचे मेंदीचे महत्त्व प्रसिद्ध आहे. जाणकारांनी खुलासा करावा.

११९२, शुक्रवार, सुभाषनगर रस्ता ३. पुणे ४११ ००२.

❒❒

शब्दांचं स्मशान

'कावड' हा शब्द हल्लीच्या पिढीतील पुष्कळांना माहीतही नसेल आणि ते बरोबरही आहे. आता घरोघरी पाण्याचे नळ आले आहेत. पाणी शेंदणे, ओढणे, अगर भरणे या क्रिया आता बाद झाल्या आहेत. पूर्वी आडातून, विहिरीतून अगर बारवेतून पाणी शेंदावे लागत असे. पाणी शेंदण्यासाठी पोहरे असत. पोहऱ्याला प्रदेशपरत्वे वेगवेगळी नावे असत. पिण्याच्या पाण्याच्या व्यवस्थेत फरक पडला आणि पूर्वी रूढ असलेली सर्व शब्दसृष्टी नाश पावली. शब्दांना व भाषांनाही माणसाप्रमाणे उत्पत्ती, स्थिती आणि लय असतात हे अशा वेळी लक्षात येते. जीवन बदलत आले तशी भाषाही बदलत आली. या वहिवाटीत अनेक शब्द मरण पावले तर अनेक नव्याने जन्माला आले. भाषाशास्त्राची मला माहिती नाही परंतु प्रत्यक्ष आपल्या अनुभवातून ज्या गोष्टी व क्रिया जाणवतात त्यांच्याच आधारे मी हे लिहीत आहे. थोडे अंतर्मुख होऊन सिंहावलोकन केले तर अनेक शब्दांचे मृत्यू लक्षात येतात. जणू अज्ञात सैनिकांच्या स्मशानातच आपण उभे आहोत! खेडी आणि शहरे सर्वत्रच असा अनुभव येतो. घरांच्या रचना बदलल्या तशा ओसरी, माजघर, ढाळज, लादणी या कल्पना व ते शब्द विस्मृतीच्या गर्तेत जाऊन पडले. शेतीची पद्धत बदलली म्हणून रूढ असलेली शेतीची परिभाषाही बदलली. काही दिवसांनंतर अगदी खेड्यापाड्यांतील लोकांनाही वावर, खळे, मदन, सर्वा हे शब्दही आठवणार नाहीत. आता उसाची गुऱ्हाळे क्वचितच लागतात. नव्या यांत्रिक पद्धतीनेच आता गूळ तयार होतो. त्यामुळे पूर्वी चुलांगणापासून जी गुऱ्हाळाची तयारी होत असे तिची आता गरजच उरली नाही. गुऱ्हाळाबरोबरच चुलांगणे गेली. जाळ्या गेला, मळ्या गेला, गुळ्याही गेला. अर्थात प्रगतीच्या अनिवार्य वाटचालीत हे असे होतच राहणार. नव्याचे आपण मोकळ्या मनाने स्वागतच केले पाहिजे व जे मरण्यासारखे आहे ते मरू दिले पाहिजे. हा सृष्टीचाच नियम आहे. या अशा पडझडीची खंत बाळगून चालणार नाही हेच खरे.''

(श्री. अनंत भालेराव यांच्या ऋतू प्रकाशन, मुंबई ने प्रसिद्ध केलेल्या 'कावड' या पुस्तकातून. प्रेषक : नीलिमा गुंडी)

अनुक्रमणिका

‘धुरिण’, की ‘धुरीण’ ?

सत्वशीला सामंत

‘भाषा आणि जीवन’ च्या मागील अंकात (वर्ष१३ : अंक १ : हिवाळा १९९५) ‘मला उत्तर हवंय्’ या मथळ्याखाली माझा एक लेख प्रसिद्ध झाला, त्यात मी ‘धुरिण’ हा शब्द वापरला होता. ‘धुरिण’ (ऱ्हस्व) हे लेखन बरोबर आहे, या माझ्या ठाम समजुतीप्रमाणे मी मुळात ‘रि’ ऱ्हस्व लिहिला होता. परंतु बहुधा संपादकांनी तो दुरुस्त करून ‘धुरीण’ असा छापला असावा. हाच लेख काही योगायोगाने ‘रुची’ च्या सप्टेंबर १९९५ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला, त्यामध्ये मात्र तो मुळाबरहुकूम ‘धुरिण’ असा छापण्यात आला. तो लेख वाचून दोन विद्वानांची मला पत्रे आली. नागपूरच्या श्री. दिवाकर मोहनींनी ‘धुरीण’ (दीर्घ) हेच वर्णलेखन बरोबर आहे, असे ठामपणे कळवले, तर धारवाडचे प्रा. डॉ. अमृतराव यार्दी यांनी ‘धुरिण’ या ऱ्हस्व वर्णलेखनाविषयी शंका व्यक्त केली. तेव्हापासून माझे विचारचक्र व शोधसत्र चालू झाले.

यासंबंधी मी पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागातील तज्ज्ञ मंडळी (डॉ. सरोजा भाटे व ग्रंथपाल श्री. गोस्वामी) व डेक्कन कॉलेजमधील श्रीमती प्रतिभा पिंगळे यांच्याशी विचारविनिमय केला, काही संस्कृत शब्दकोश तपासले, इतर संदर्भ पाहिले. त्याचे फलित असे :

सर्वच संस्कृत शब्दकोषांमध्ये ‘धुर्’ (स्त्री) व ‘धुरा’ (स्त्री) (१ जू, जोखड २ नेतृत्वाची जबाबदारी) या शब्दांची नोंद आहे. पाणिनीच्या अष्टाध्यायीतील ‘धुरौ यड्ढकौ’ (४.४.७७) या सूत्रानुसार ‘धुर्’ शब्दापासून ‘धुरं वहति इति धुर्यः, धौरेयः’ अशी विशेषणे सिद्ध होतात. ‘खः सर्वधुरात्’ ४.४.७८) या सूत्रानुसार ‘धुरा’ शब्दापासून ‘सर्वधुरां वहति इति सर्वधुरीणः’ याप्रमाणे, तर ‘एकधुराल्लुक् च’ (४.४.७९) या सूत्रानुसार ‘एकधुरां वहति इति एकधुरीणः’ अशी विशेषणे सिद्ध होतात. म्हणजे ‘धुर्’ या शब्दापासून ‘धुर्यः’ व ‘धौरेयः आणि ‘धुरा’ या शब्दापासून ‘धुरीणः’ हे विशेषण बनते, हे नक्की झाले. संस्कृत शब्दकोशांत ‘धुरिण’ अशी स्वतंत्र नोंद दिलेली नाही व मराठी शब्दकोशांनीही संस्कृत कोशांचे अनुसरण करून ‘धुरीण’ या (दीर्घयुक्त) शब्दालाच स्थान दिले आहे.

पण ‘धुरिण’ हाही शब्द चूक नाही, असे मला अंतःप्रेरणेने वाटत होते. माझ्या

समजुतीप्रमाणे संस्कृतीमध्ये 'धुरिन्' असा शब्द अस्तित्वात असावा व 'धुरिण' हे त्या शब्दाचे प्रथमेतील अनेकवचनी रूप असावे आणि संस्कृतमधील कित्येक अनेकवचनी रूपे मराठीत एकवचनी वा अनेकवचनी विशेषणे म्हणून वापरली जातात, असा दाखला आहे. उदा., श्रीमन्त (सं.) श्रीमंत (म) गुणवन्त (सं) गुणवंत (म) याच धर्तीवर 'धुरिण' हे अनेकवचनी रूप मराठीत एकवचनी वा अनेकवचनी विशेषण म्हणून वापरले जाते, असा माझा समज होता.

पण मुळात 'धुरिन्' या शब्दाला आधार काय? संस्कृतमध्ये 'शशः' किंवा 'दण्डः' यांसारख्या अकारान्त पुंलिंगी नामांवरून 'शशः अस्ति अस्य इति शशिन्', 'दण्डः अस्ति अस्य इति दण्डिन्' अशी विशेषणे तयार होतात. 'धुरिन्' शब्दाची व्युत्पत्ती शोधायची, तर 'धुरः असा अकारान्त पुंलिंगी शब्द अस्तित्वात असावा लागेल. म्हणून शोधाशोध सुरू झाली. तेव्हा मला पुढील शब्दकोशांत 'धुर्' व 'धुरा' या शब्दांच्या जोडीला 'धुर' असा पुंलिंगी शब्द सापडला.

1) Sanskrit - English Dictionary - Monier Williams
धुरः (m) Mbh & Co.
2) Sanskrit - Hindi - English Dictionary - सूर्यकान्त
धुरः (पु), धुरंधरः
3) Sanskrit - wörter buch
धुरः (m)
4) गीर्वाणलघुकोश- जनार्दन विनायक ओक
धुरः १ जोखड २ जबाबदारी वे. सं. ३.७

(ताते चापद्वितीये वहति रणधुरं को भयस्यावकाशः) याप्रमाणे माझी अंतःप्रेरणा मला जे सांगत होती, त्याला निदान सैद्धांतिक आधार मिळाला. मात्र मी लावलेल्या अन्वयार्थानुसार 'धुरिण' हे 'धुरिन्' या विशेषण नामाचे प्रथमा अनेकवचनी रूप असल्याने ते संस्कृत शब्दकोशात दाखवले जाणे अपेक्षित नाही, म्हणून तेथे ते सापडणार नाही. तसेच हेही खरे, की 'शशिन्' वा 'दण्डिन्' या शब्दांप्रमाणे 'धुरिन्' हा शब्द प्रचलित नसल्याने त्याचाही संस्कृत शब्दकोशांत निर्देश नाही. अखेरीस 'शास्त्राद् रूढिर्बलीयसी' हेच खरे!

१६ यशोदाकुंज, सी टी ए, ३३२, तेजस सोसायटीजवळ, कोथरूड, पुणे २९.

❐❐

अनुक्रमणिका

शब्द : एक अस्त्र

डॉ. नीलिमा गुंडी

लहान मुलामुलींची भांडणे ऐकणे, हा जसा मनोरंजनाचा प्रकार आहे, तसाच आणखीही काही पैलू उलगडत नेणारा प्रकार आहे.

इयत्ता तिसरीतील मुलींची शाळेत होणारी भांडणे मला मुलीमार्फत कळत. भांडणाचा विषय म्हणजे फक्त निमित्त असे. एकदा डबा खायला बसायची एका गटाची नेहमीची जागा दुसऱ्या गटाने घेतली. त्याबरोबर दोन्ही गटांतील म्होरक्या मुलींची भांडणं सुरू झाली. माझी कन्या एका गटाचं नेतृत्व (!) करीत होती.

सुरुवातीला परस्परांची उणीदुणी काढून झाली आणि मग अपरिहार्यपणे विषयांतर झालं. मैत्रिणीनं मुक्ताला म्हटलं,

''माझ्या आईला स्कूटर चालवता येते! तुझ्या आईला कुठे येते स्कूटर चालवता?''

हा हल्ला मुलीला अनपेक्षित होता. त्यावर डगमगून न जाता तिनंही आपलं अस्त्र फेकलं,

''माझ्या आईला कविता करता येतात, तुझ्या आईला कुठे येतात कविता करता?''

खरं म्हणजे, हे एवढं पुरलं असतं; पण आपल्या आईचं काही तरी 'उणं' सापडल्याचं शल्य मुलीला झोंबलं असावं.

तिनं आणखी एक अस्त्र फेकलं,

''मला पणजी आहे. तुला एक तरी पणजी आहे का?''

यावर दुसरी मुलगी पुरती गप्प बसली.

हे सगळं तिच्याकडून ऐकताना मला चेहऱ्यावर जराही हसू आणून चालत नव्हतं. स्वपक्षाचा अभिमान आणि शत्रूपक्षाचा राग या तिच्या भावना अगदी तीव्र होत्या. मी हसले असते, तर त्या भावनांचा अनादर झाला असता.

मुळात या भांडणातून तिच्या भावविश्वाचं होणारं दर्शन मनोज्ञ होतं. तिचा स्वाभिमान हा फक्त तिच्यापुरता नसून, तिच्या आंतरिक विश्वाशी निगडित होता. त्या विश्वातील श्रद्धाविषयाचे संरक्षण करणे हे तिचे काम होते. पणजी असणं ही तर तिची

'श्रीमंती' होती!

एकीकडे भांडणाचं तर्कशास्त्र मुलं कशी नकळत शिकतात, हेही त्यातून कळत होतं. त्यासाठी शब्दांमधली 'अस्त्र'शक्ती वापरता येते, हे त्यांना बहुधा वाढत्या वयानुसार निरीक्षणातून कळत असावं. स्वतःच्या जमेच्या बाजूंची जाणीव हजरजबाबीपणे शब्दांमध्ये ठासून भरली, की स्फोटक रसायन तयार होत होतं. शत्रुपक्षाची वर्मंही माहीत होतीच! मुख्य म्हणजे, दुसऱ्याची उणीदुणी काढणे- एवढंच तर्काचं सूत्र ठेवायचं! बाकी सगळं मूळ मुद्द्याशी विसंगतच! केंद्रापासून घरंगळत जाण्यातूनच भांडणाची खुमारी वाढणार!

त्या छोट्यांचं ते भांडण ऐकताना मला वि. स. खांडेकरांचा 'भांडण' हा लघुनिबंध आणि गो. वि करंदीकरांचा 'आणखी एक भूक' हा लघुनिबंध एकीकडे आठवत होता. शेवटी भांडताना आपण सगळेच 'लहान' होत असतो, नाही?

३, अन्नपूर्णा, १२५९, शुक्रवार पेठ, सुभाषनगर, ५वी गल्ली. पुणे- ४११००२.



प्राधान्यक्रमांची गल्लत, सदोष ध्येयस्थापना

परराज्यातून येथे आलेली मंडळी आपले नोकरी-व्यवसाय टिकवण्यासाठी मराठीतून बोलण्याची कास धरतात. आपल्याला मात्र स्वभाषेचा तिटकारा वाटतो. इतिहासात काही चुका झाल्या नसत्या, तर मराठ्यांचे राज्य भारतावर येऊन मराठी व्यापाऱ्यांच्या वखारी युरोपात गेल्या असत्या आणि अमृताला पैजेवर जिंकणारी मराठी भाषा जगाची भाषा झाली असती.

सगळ्या अस्मिताच केवळ नव्हे, तर सगळ्या आकांक्षा, आशा या गेल्या तीन-चार पिढ्यांनी सदसद्विवेकबुद्धीशी एकनिष्ठ राहून लोकशाही समाजवादाच्या चरणी वाहिलेल्या आहेत. मात्र आज त्याचे फलित डोळे उघडून बघवणार नाही, इतके भयावह निपजले आहे. कारण, प्राधान्यक्रमांची गल्लत व त्याहून महत्त्वाचे कारण म्हणजे सदोष ध्येयस्थापना हे आहे. यातूनच 'श्रेष्ठतेचा दुःस्वास म्हणजे समाजवाद' हा सवंगपणा पसरलेला आहे. अर्थार्जन हेच इतिकर्तव्य मानले गेल्याने इंग्रजीचे प्रेम केवळ 'पुढे जाण्यासाठी' म्हणजेच पैसेवाला होण्यासाठी उपजलेले आहे.

द्विपदवीधारक, तंत्रविशारद, व्यवस्थापनशास्त्र व संगणकशास्त्रप्रवीण अशी भलीभली धेंडे भाषेची ऐशीतैशी प्रत्यही करताना आढळतात. यांना 'भाषा' हेच 'विचार साधन', हे कुणीही न शिकवल्यामुळे हे तथाकथित सुविद्य, प्रचंड गोंधळी विचारांचे ओझे घेऊन वावरत असतात व गोंधळ पसरवतात.

(महाराष्ट्र टाइम्स, दि. ७ ऑक्टोबर १९९५ मधील श्री. भा. ल. हर्डीकरांचं पत्र)

पुस्तकपरीक्षण

प्रसन्न शैलीतील शास्त्रगहन चर्चा

संस्कृत आणि प्राकृत भाषा : व्यवहार, नियमन, आणि शास्त्रचर्चा : ले. डॉ. माधव मुरलीधर देशपांडे, शुभदा सारस्वत प्रकाशन, पुणे १९९५.

परीक्षण : सरोजा भाटे

१९९३ च्या जानेवारी फेब्रुवारी महिन्यांमध्ये टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठात अभ्यागत प्राध्यापक या नात्याने प्रा. माधव देशपांडे यांनी 'संस्कृत आणि प्राकृत-भाषा, व्याकरण व इतिहास' या विषयावर आठ व्याख्याने दिली. त्याच सुमारास कै. प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी जन्मशताब्दीनिमित्त 'संस्कृत व प्राकृत : भाषिक व सामाजिक संबंध' या विषयावर एक व्याख्यान दिले. या नऊ व्याख्यानांचे परिष्कृत आणि परिवर्धित रूप म्हणजे त्यांचे 'संस्कृत आणि प्राकृत भाषा : व्यवहार, नियमन आणि शास्त्रचर्चा' हे पुस्तक. या व्याख्यानांमध्ये त्यांनी प्रामुख्याने प्राचीन भारतीय भाषाविषयक संकल्पनांचा इतिहास उभा केला आहे. संस्कृत आणि प्राकृत या अभिजात भाषांचा वाङ्मयीन इतिहास बऱ्याच विद्वानांनी लिहिला आहे. वर्णनात्मक आणि ऐतिहासिक भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोनातूनही या भाषांच्या संदर्भात बरेच संशोधन झाले आहे. वाङ्मयीन स्तराहून भिन्न असा व्यवहार हा जो स्तर आहे, त्या स्तराच्या इतिहासाकडे अलिकडच्या विद्वानांचे लक्ष वेधले आहे. देशपांडे हे त्यांपैकी एक आहेत. पुस्तकाच्या शीर्षकात मूळ व्याख्यानांच्या शीर्षकातला व्याकरण हा शब्द हटवून त्यांनी व्यवहार या शब्दाचा निर्देश केला आहे. तथापि, त्यांचा मूळचा पिंड वैयाकरणाचा असल्यामुळे आणि या भाषांच्या व्यावहारिक स्तराचा इतिहास समजण्याचे व्याकरण हे प्रमुख साधन असल्यामुळे या पुस्तकातला बराचसा ऐतिहासिक प्रवास व्याकरणाच्या वाटेने केला आहे. भारतीय परंपरेने भाषानित्यत्वाची कल्पना स्वीकारून, इतिहास आणि त्याला प्राणभूत असणारी परिवर्तनशीलता या दोन्ही कल्पनांना थारा न दिल्यामुळे हा इतिहास आपल्याला अर्वाचीन पाश्चात्त्य संकल्पना आणि साधने हाताशी धरून शोधावा लागतो. म्हणून देशपांडे प्रारंभीच सांगतात, की या भाषाविषयक कल्पना सत्ययुगाकडून कलियुगाकडे धावणाऱ्या संस्कृतीच्या आहेत, हे लक्षात घ्यायला हवे (प्रस्तावना पृ. पंधरा) परंपरेने इतिहास नाकारला, तरी भाषेचा इतिहास बदलतो आहे, व्याकरणाचा

इतिहास बदलतो आहे आणि त्याबाहेरच्या जगाचाही बदलतो आहे, ही वस्तुस्थिती नाकारता येणार नाही; तसेच, या बदलांचा परस्परांशी काय संबंध आहे, हेही पाहणे आवश्यक आहे, हे प्रमुख सूत्र या व्याख्यानांमधील विचारांमागे आहे. संस्कृत आणि प्राकृत या दोन भाषांचा गेल्या सुमारे अडीच हजार वर्षांचा व्यावहारिक स्तरावरील प्रवास, त्या प्रवासात त्यांची बदलत जाणारी रूपे, बदलणारे संबंध आणि या बदलांचा त्या त्या काळातील राजकीय, सामाजिक आणि धार्मिक बदलांशी जुळणारा सांधा हा या पुस्तकामधल्या विवेचनाचा प्रमुख गाभा आहे.

हा ऐतिहासिक प्रवास आर्यांच्या भारतातील आगमनाने सुरू होतो. भारताच्या उत्तरपश्चिम भागात वसती करणाऱ्या या आर्यांनी देवांची स्तुती संस्कृत भाषेतून केली असली, तरी त्यांची मातृभाषा संस्कृत-प्राकृत सदृश होती. संस्कृत आणि प्राकृत या दोन्ही भाषा त्या काळी व्यवहारात होत्या; परंतु त्यांच्यामध्ये दोन वेगळी नावे धारण करण्याइतके भेद नव्हते. त्यांचे नाते जुळ्या बहिणींपेक्षाही जवळचे होते. एकाच भाषेच्या दोन बोली असाव्यात, असे हे नाते होते. तथापि, देवांनी निर्माण केलेली आणि देवांशी संवाद करताना, त्यांची स्तुती करताना वापरायची, म्हणून 'दैवी' वाणी संस्कृत आपल्या प्राकृत बहिणीपासून काहीशी दुरावली, उंचावली. या दैवीवाक्‌ची वाग्देवी वेदकाळातच बनली. जेत्या आर्यांनी आपल्या वाग्देवीला जितांच्या 'अफला अपुष्पा' वाणीपासून दूर ठेवले. मात्र द्राविडीकरणाच्या प्रभावापासून मुक्त राहिलेल्या या वाग्देवीचे मूळ रूप दोन ऐतिहासिक घटनांनी पार झाकून गेले. एक घटना म्हणजे, आर्यांच्या स्तवनांना यज्ञीय विनियोगाचा यात्वात्मक संदर्भ दिल्यामुळे त्यांचा मूळ आशय लोप पावला आणि दुसरी घटना म्हणजे, संहितीकरण होताना या मंत्रांचे सामान्यीकरण होऊन त्यातला ऐतिहासिक संदर्भ कायमचा काळाआड गेला; इंद्र-वरुण- स्पर्धा, वसिष्ठ-विश्वमित्र वैर यांचा मागमूसही शिल्लक राहिला नाही. ज्या पूर्वेकडील प्रदेशात संहितीकरण झाले, त्या प्रदेशातल्या भाषेमधले मूर्धन्य ध्वनी संस्कृतात शिरले आणि कायमचे ठाण मांडून बसले. वैदिक संस्कृतच्या दैवी मुखवट्याआड दडपलेल्या इतिहासाला देशपांड्यांनी अशा तऱ्हेने बोलते केले आहे.

पाणिनीचे व्याकरण म्हणजे या ऐतिहासिक प्रवासातला दुसरा मैलाचा दगड. या व्याकरणात प्रतिबिंबित झालेल्या संस्कृतच्या व्यावहारिक स्तराविषयी एक वेगळी कल्पना देशपांड्यांनी मांडली आहे. त्यांच्या मते पाणिनीने आपल्या व्याकरणात ज्या भाषेचा संसार मांडला आहे, ती 'सामान्य' किंवा 'सार्वत्रिक' भाषा आहे. वेदापासून आपल्या काळापर्यंतच्या सर्व ग्रंथांतली आणि प्रदेशातली भाषारूपे एकत्र करून ही सर्व भाषा एकच आहे, या कल्पनेतून हे व्याकरण लिहिले आहे. वैदिक, समकालीन, पूर्वेकडे बोलली जाणारी, उत्तरेकडे बोलली जाणारी अशा भिन्न स्तरांवरील भाषेमधल्या समान गाभ्याचा विचार करणारी म्हणून ही 'सामान्य' भाषा आहे, सर्व स्तरांवर आढळणारी म्हणून ती 'सार्वत्रिक' आहे. समान गाभ्याचाच विचार पाणिनीने

केल्यामुळे भाषाव्यवहाराचा फक्त एक अंशच त्याच्या व्याकरणात आला आहे (पृ. ७८) अशी ही देशातीत आणि कालातीत भाषा म्हणजे केवळ भाषाशास्त्रीय संकल्पना आहे (पृ. ९०) ही भाषा प्रत्यक्ष अमक्या काळी अमुक व्यक्ती बोलत होती, हे सांगण्याचा पाणिनीचा उद्देश नाही. तर मग त्याने व्याकरण कशासाठी रचले? देशपांडे यांचे उत्तर असे, की पाणिनीचे व्याकरण हे स्मृती या प्रकारात मोडत असल्यामुळे 'आदर्श कसे बोलावे, हे सांगणारे शास्त्र आहे' (पृ. ७७) मात्र हा आदर्श पाणिनीला अभिप्रेत असलेला आहे, सर्वसामान्य आदर्श नव्हे. 'त्याच्या समजुतीने चांगले बोलणे म्हणजे काय, एवढेच त्याने सांगितले आहे', 'म्हणून पाणिनीच्या व्याकरणात दिसणारी भाषा म्हणजे पाणिनीला शुद्ध वाटणारी भाषा एवढेच आपल्याला म्हणता येईल' (पृ.७८) देशपांड्यांना भावलेली ही पाणिनीची आगळीवेगळी 'भाषा''पाणिनीच्या अलौकिक लौकिकात भर घालू शकेल खास! एवंगुणविशिष्ट भाषेला वक्तृवर्ग होता, की नाही? या 'सामान्य' भाषेत पाणिनीची समकालीन भाषाही समाविष्ट असल्यामुळे या समकालीन भाषेचा (उपभाषेचा) वक्तृवर्ग कोण होता, याचा शोध घेऊन देशपांडे म्हणतात, की एकंदर उपलब्ध पुराव्यावरून संस्कृत ही त्या काळी विशिष्ट वर्गाची, ब्राह्मणवर्गाची व्यवहारभाषा असावी. ही भाषा व्यवहार आणि देवाणघेवाणीमुळे अनेक बोलींची मिळून बनलेली होती. ब्राह्मणवर्गाची मायबोली मात्र प्राकृतसदृश भाषा होती. अर्थात संस्कृत आणि प्राकृत यांचे नाते या काळातही जुळ्या बहिणींसारखे जिव्हाळ्याचे असले पाहिजे.

पाणिनीनंतरच्या काळात आपण पतंजलीच्या व्याकरण महाभाष्यापाशी येतो, तेव्हा या भाषिक इतिहासाचा एक महत्त्वाचा टप्पा आपण गाठलेला असतो. या टप्प्यावर भाषेचा इतिहासच काय, भूगोलही बदलला आहे. महाभाष्यात प्रतिबिंबित झालेली संस्कृत ही भाष्यकारांच्याच शब्दांत सांगायचे, तर आर्यावर्तामधल्या शिष्टांची भाषा आहे. या काळातल्या राजकीय, धार्मिक इतिहासाचा मागोवा घेऊन देशपांडे सांगतात, की पतंजलीच्या आधीच्या काळात ब्राह्मणेतरांची सत्ता, जैन, बौद्ध, इ. वैदिकेतर परंपरांचे वर्चस्व, इ. कारणांमुळे प्राकृतचे पारडे जड झाले होते. त्याच्या काळात शुंगांची ब्राह्मणी सत्ता आल्यामुळे संस्कृतला गतवैभव प्राप्त व्हायला अनुकूल परिस्थिती निर्माण झाली. संस्कृत व्याकरणाच्या अभ्यासाची प्रयोजने सांगताना पतंजलीने जी सेल्समनशिप केली आहे, तिचे स्पष्टीकरण या इतिहासात मिळते. बदललेल्या इतिहासाप्रमाणेच बदललेल्या भूगोलाकडे लक्ष वेधून देशपांडे एक विलक्षण सत्य आपल्यापुढे उघड करतात. ते म्हणजे, ज्या पाणिनीला प्रमाणभूत मानून पतंजली आपल्या आर्यावर्तातील शिष्टांच्या भाषेची व्याख्या करतो, त्या पाणिनीचा शलातूर हा गाव पतंजलीच्या आर्यावर्तापासून, शिष्टांच्या प्रदेशापासून कित्येक योजने दूर राहिला आहे! इतकेच नव्हे, तर पाणिनीच्या व्याकरणाने सिद्ध होणारी काही रूपे पतंजलीच्या काळात अशिष्ट ठरू लागली आहेत. शास्त्र आणि रूढी

यांच्यांत फट पडली आहे, कारण भाषेला पाणिनीच्या व्याकरणात जखडण्याचा कितीही प्रयत्न केला, तरी तिची नैसर्गिक वाढ होतच राहिली आहे. या वाढू पाहणाऱ्या भाषेलाही पाणिनीच्या जोखडात अडकवण्याचे प्रयत्न ऐतिहासिक दृष्टी नसलेले पतंजली आणि त्याचे अनुयायी वैयाकरण करत आले आहेत. इतिहासकाराला दिसणारा पाणिनी आणि पतंजलीला दिसणारा पाणिनी यांमधला फरक देशपांड्यांनी अशा तऱ्हेने स्पष्ट केला आहे. पतंजलीच्या काळातल्या संस्कृत-प्राकृतच्या व्यवहाराविषयी त्यांचा निष्कर्ष असा आहे, की त्या काळात ९५ टक्के लोक प्राकृत बोलत होते. संस्कृतचा व्यवहार विद्वता आणि याज्ञिकी यांसारख्या स्तरांवर होता. ही प्रामुख्याने ब्राह्मणवर्गाची आपापसांत बोलण्याची व प्रसंगी ब्राह्मणेतरांशी बोलण्याची भाषा होती. कधी कधी स्त्रियाही (ब्राह्मणवर्गातीलच) संस्कृत बोलण्याचा बोबडा प्रयत्न करीत असाव्यात.

पतंजलीच्या नंतरच्या काळातली संस्कृत प्रामुख्याने शिष्ट स्तरावर राहिली. याखेरीज संस्कृतच्या आणखी काही स्तरांचाही विचार करणे आवश्यक आहे, असे सांगून, देशपांडे जैन आणि बौद्धांची संस्कृत, शिलालेखी संस्कृत, धार्मिक व्यवहाराची संस्कृत असे काही स्तरांचे वर्णन करतात. शिष्टेतर स्तरावरील संस्कृतवर शास्त्रापेक्षा रूढीचा प्रभाव अधिक पडल्यामुळे ते वैयाकरणांना आपल्या कवेत आणणे कठीण गेले. तरीही दुर्घटवृत्तीसारख्या व्याकरणग्रंथातून अशा संस्कृत व्यवहाराचे नियमन करायचे प्रयत्न झालेले दिसतात. व्यवहारात संस्कृत टिकून राहावी, म्हणून गीर्वाणपदमंजरीसारखे ग्रंथ 'हसतखेळत संस्कृत' बोलायला शिकण्यासाठी सज्ज झालेले अठराव्या शतकाच्या आसपास भेटतात. अलीकडच्या काळात बऱ्यापैकी फोफावलेल्या पुरोहिती संस्कृतवर एक सविस्तर टिपण देशपांड्यांनी सादर केले आहे. महाराष्ट्रात या संस्कृतवर पडलेली मराठीची छाया कधी कधी अर्थाला कुठे तरीच भरकटत नेते, याचे एक उदाहरण म्हणजे विवाहप्रसंगी म्हटल्या जाणाऱ्या मंगलाष्टकांपैकी अष्टविनायकांचे स्तोत्र. या स्तोत्रात रांजणगावच्या गणपतीला संस्कृतातून आवाहन करताना 'ग्रामे रांजणसंस्थितो गणपतिः' असे म्हणून गावातल्या रांजणात बसवले आहे! अशी अनेक उदाहरणे देऊन पुरोहिती संस्कृतचा भाषाशास्त्रीय अभ्यास एका व्याख्यानात सादर केला आहे.

पतंजलीनंतरच्या काळातल्या भाषिक प्रवासात संस्कृतच्या भिन्न भिन्न स्तरांचा जसा विचार केला आहे, तसाच संस्कृत-प्राकृत नात्याचाही विचार केलेला आहे. किंबहुना या नात्याचे गहिरे रंग टिपून देशपांड्यांनी या प्रवासाला रंगत आणली आहे. प्रारंभी जुळ्या बहिणीप्रमाणे गळ्यात गळा घालणाऱ्या या भाषांमधल्या भाऊबंदकीला (बहिणबंदकीला?) सुरुवात त्यांची दोन स्वतंत्र नावे- संस्कृत आणि प्राकृत अशी- अस्तित्वात आली, तेव्हापासून झाली. थोरली- धाकटी, उत्तम-अधम असे भेद निर्माण झाले. वेदांनी संस्कृतला दैवी वाक् म्हणून उचलून धरले, तर बौद्धजैनांनीही

आपापल्या प्राकृत भाषांना जगातल्या सर्वश्रेष्ठ भाषा म्हणून गौरवले. घसरलेली संस्कृत म्हणजे प्राकृत, अशी व्याख्या करून संस्कृत वैयाकरणांनी प्राकृतला 'अपभ्रंश' म्हणून हिणवले, तेव्हा या संघर्षाची ठिणगी पडली, जुगलबंदीला रंग चढू लागला. प्राकृतचा तिरस्कार आणि संस्कृतचा पुरस्कार करणाऱ्यांना जैन लेखकांनी संस्कृत म्हणजे 'दुर्जनाच्या हृदयासारखी कठोर' भाषा असे हिणवून आणि 'संस्कृत काव्याला आग लागो आणि ज्यांनी ते रचले, त्या कवींनाही आग लागो' अशी शापवाणी उच्चारून उलटा आहेर केला. संस्कृत-प्राकृतमधल्या या हेव्यादाव्याचे चित्रमय वर्णन करून यांच्यामधले नाते सासुसूनेचेही होते, हे देशपांड्यांनी स्पष्ट केले आहे. या नात्यामागच्या इतिहासाकडे लक्ष वेधून ते म्हणतात, 'या प्राचीन भूमिकांमधून भाषांकडे पाहण्याची अनैतिहासिक, अवास्तव आणि धर्मभेदाने आणि जातिभेदाने दूषित वृत्ती भारताच्या इतिहासात निर्माण झाली, हे अप्रिय सत्य आपण समजून घेतले पाहिजे'' (पृ. २८१.८२) शेवटी या दोघींचे सौंदर्य आणि वैभव एकमेकींच्या साथसंगतीत वाढत राहो, असा आशावाद वाक्पतिराजाच्या शब्दांत व्यक्त करून हा ऐतिहासिक प्रवास संपवला आहे.

भाषाशास्त्राच्या भारतीय आणि पाश्चात्त्य अशा दोन्ही शाखांमध्ये खोल अवगाहन केलेले पट्टीचे विद्वान म्हणून डॉ. देशपांडे यांची ख्याती आहे. त्यांची भाषाशास्त्रीय संशोधनावर आधारलेली अनेक पुस्तके आंतराष्ट्रीय स्तरावर मान्यता पावलेली आहेत. आजवरचे बरेचसे लिखाण त्यांनी इंग्रजीत केल्यामुळे मराठी वाचक त्यांच्या भाषाविषयक मौलिक संशोधनापासून वंचित राहिला होता. प्रस्तुत पुस्तकाच्या रूपाने मराठी शास्त्रीय लेखनाच्या क्षेत्रात त्यांनी केलेल्या पदार्पणाचे मराठी वाचक स्वागतच करील. गेली जवळ जवळ तीस वर्षे महाराष्ट्राबाहेर दूर, सातासमुद्रापंलीकडे राहूनही डॉ. देशपांडे यांनी मायबोली मराठीवरचे आपले प्रभुत्व अबाधित राखले आहे. इतकेच नव्हे, तर भाषाशास्त्रासारख्या गहन शास्त्राच्या चर्चेच्या क्षेत्रात सुद्धा त्यांचे मराठी लेखणीने लीलया संचार करून सराइताचे कसब दाखवले आहे, याबद्दल सर्वप्रथम त्यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन करायला हवे. 'मराठीत लिखाण करताना झालेल्या माझ्या चुकांबद्दल वाचकांनी मला क्षमा करावी' (प्रस्तावना पृ. नऊ) यासारख्या विधानांच्या द्वारा मराठी वाङ्मयात नवीन अलंकार (विनय?) निर्माण केल्याचे श्रेयही त्यांना द्यायला हवे. संस्कृत आणि प्राकृत भाषांचे गुंतागुंतीचे संबंध आणि त्यांमागचा सामाजिक राजकीय इतिहास या विषयावर गेली वीस-पंचवीस वर्षे ते चिंतन करीत आहेत. या प्रदीर्घ चिंतनाचे सार या पुस्तकात एकवटलेले आहे. या पुस्तकात त्यांनी अनेक नवीन विचार मांडले आहेत. त्यांपैकी काही विचार त्यांच्या इंग्रजी पुस्तकांत सूत्ररूपाने मांडले असले, तरी मराठी वाचकाला ही अपूर्वाई आहे. त्यांपैकी काही विचारांचा थोडक्यात परामर्श इथे घ्यायचा आहे.

अनुक्रमणिका

भारतीयांनी स्वीकारलेल्या भाषानित्यत्वाच्या अनैतिहासिक अभ्युपगमाचे दोन दुष्परिणाम देशपांडे दाखवतात. एक म्हणजे, संस्कृतेतर भाषांकडे परंपरेचे दुर्लक्ष आणि दुसरा म्हणजे अपभ्रंशाइतकाच 'उद्‌भ्रंश' (प्राकृतातून वर संस्कृतात जाणे; खरे तर, वर जाणारा 'भ्रंश' असू शकत नाही 'उद्रोह' किंवा 'उद्धार' अधिक योग्य शब्द वाटतो) हेही ऐतिहासिक सत्य असूनही त्याचा अपलाप. ही दोन्ही निरीक्षणे पटण्यासारखी आहेत. प्राचीन काळातला प्राकृतचा प्रवास आणि देशकाळानुरूप त्यात होत गेलेले बदल यांचे सुरेख चित्र आपल्या एका व्याख्यानात जसे त्यांनी उभे केले आहे, तसेच दुसऱ्या व्याख्यानात आर्य-अनार्य संबंधांविषयी आजवर झालेली चर्चा आणि मतमतांतरे यांचा सविस्तर ऊहापोह केला आहे. संस्कृत ही जिवंत, की मृतभाषा? या भारतीयांच्या भावनेला साद घालणाऱ्या प्रश्नाला संस्कृत ही प्रथमभाषा, की द्वितीयभाषा असा प्रश्न विचारणे अधिक सयुक्तिक आहे, असे उत्तर देऊन तिच्या अनेक वेगवेगळ्या स्तरांचे दर्शन घडवून वाचकाला त्यांनी एका अज्ञात संस्कृतविश्वाची सफर घडवली आहे. पाणिनी आणि वेद यांचा संबंध या बहुचर्चित विषयामधल्या एक अस्पृष्ट मुद्द्याचा उल्लेख करून वेदांसाठी पाणिनीचा किती उपयोग होतो, हे पाहण्यापेक्षा पाणिनीसाठी वेदांचा काही उपयोग होऊ शकतो का, या प्रश्नाचा विचार करायला हवा, असे सांगून या प्रश्नाचे होकारात्मक उत्तर एका उदाहरणाने दिले आहे. वेदातील उपलब्ध प्रयोगांच्या पुराव्याच्या आधारे लुङ् हा लकार पाणिनीला सामान्यभूत म्हणून नव्हे , तर अद्यतनभूत या अर्थी अभिप्रेत होता, असा पाणिनीसूत्राचा एक नवा अर्थ सांगून आपल्या ठिकाणच्या पारंपरिक आणि अर्वाचीन अध्ययनपद्धतींच्या मनोज्ञ संगमाचे प्रत्यंतर वाचकाला घडवले आहे. भाषाशास्त्राच्या या रूक्ष वाटेने केलेल्या प्रवासात मिश्किल विनोदाचा शिडकावा करून वाचकाला शेवटपर्यंत ताजातवाना (आणि जागा!) ठेवण्याचे त्यांचे कसब शास्त्रीय लिखाण करणाऱ्याने अवश्य अनुकरण करावे, असे आहे. उदा., शिशुक्रंदीय याचा अर्थ मुलांच्या रडण्यावरील ग्रंथ असा असावा, असे सांगून पुढे ते म्हणतात, 'मुले रडत असताना म्हटलेली अंगाईगीते असा केला, तर स्त्रिया संस्कृत गाणी म्हणत होत्या, असा अर्थ करता येईल. पण या शब्दाचा असा अर्थ असेल, असे वाटत नाही. किंवा मुले संस्कृतात रडत होती वगैरे काही अर्थ होणार नाही' (पृ. ९६) एखाद्या भाषेच्या ऐतिहासिक प्रवासात ती दुसऱ्या प्रादेशिक भाषेचे ध्वनी सहजासहजी स्वीकारत नाही, हे स्पष्ट करताना देशपांड्यांनी बालपणीची आठवण अशी सांगितली आहे. 'मी शाळेत असताना इंग्लंडमध्ये काही वर्षे राहून आलेल्या एका मुलाने (Water) या इंग्रजी शब्दाचा इंग्लंडमध्ये करतात, तसा उच्चार केला. तेव्हा आमच्या तर्खडकरी इंग्रजी शिकवणाऱ्या शिक्षकांनी त्याला एक फटका लगावला आणि 'शुद्ध' मूर्धन्य उच्चार करायला लावला'' (पृ. १६९) मधून मधून भेटणाऱ्या अशा विनोदाच्या कारंज्यांखालून जाणारा वाचक पुस्तकात अधिक रस घेऊ लागतो. देशपांड्यांनी

मांडलेले काही अभ्युपगम ऐतिहासिक भाषाशास्त्राच्या आहारी गेल्यासारखे वाटतात. उदा., त्यांच्या पाणिनीच्या 'सार्वत्रिक', 'सामान्य' भाषेच्या अभ्युपगमाचे विवेचन यापूर्वी केले आहे; तो तपासून घ्यायला हवा. पाणिनीच्या कोणत्याही सर्वसामान्य अभ्यासकाला पाणिनीच्या व्याकरणात भाषेचे तीन स्तर दिसतात. पहिला स्तर त्याच्या व्याकरणाचे प्रधान लक्ष्य असलेल्या, तो ज्या देशाचा रहिवासी होता, त्या देशात त्याच्या काळात बोलल्या जाणाऱ्या भाषेचा, दुसरा स्तर त्याच्या पूर्वेकडील आणि उत्तरेकडील शेजाऱ्यांच्या भाषेचा आणि तिसरा स्तर त्याच्याही दृष्टीने प्राचीन अशा वैदिक भाषेचा. दुसऱ्या आणि तिसऱ्या स्तरावरील भाषांच्या संबंधी तो अनुषंगाने काही विधाने करतो. त्यांचे संपूर्ण व्याकरण सांगणे हे त्याचे लक्ष्य दिसत नाही. तथापि, प्रधान लक्ष्य असलेल्या भाषेतील भाषारूपांचे वर्णन करताना या दोन स्तरांवरच्या भाषांमध्ये काही वेगळेपणा, विशेष रूपे आढळली, तर तो टिपतो. या सर्व भाषा एकाच भाषेच्या उपभाषा असाव्यात, इतक्या एकमेकींच्या जवळच्या आहेत, त्यामुळे त्याचे लक्ष्य भाषेचे व्याकरण हे अन्य स्तरांवरील भाषांनाही लागू पडते, असे वैदिक स्तराचा दाखला देऊन म्हणता येईल. परंतु त्याच्या लक्ष्य भाषेचे संपूर्ण व्याकरण जसे आपल्याला मिळते, तसे आनुषंगिक लक्ष्यभाषेचे मिळत नाही. हेही वैदिक स्तराचा दाखला देऊन म्हणता येईल. डॉ. देशपांड्यांसारख्या ऐतिहासिक भाषाशास्त्रज्ञाला या व्याकरणाकडे पाहताना सर्वप्रथम पाणिनीची अनैतिहासिक दृष्टी (कारण वैदिक आणि समकालीन भाषा तो एकाच मापाने तोलतो) जाणवते आणि त्यातून सार्वत्रिक भाषेचा अभ्युपगम तयार होतो. वर विवेचन केलेला साधा सरळ, स्तरीय भाषेचा अभ्युपगम स्वीकारायला काही अडचण दिसत नसताना ऐतिहासिक चश्म्यातून दिसणारा हा अभ्युपगम स्वीकारला, तर काही अडचणींना तोंड द्यावे लागते. उदा., पाणिनीने उपक्षेत्रातल्या (पूर्वेकडच्या, उत्तरेकडच्या, इ.) भाषांचेही पूर्ण व्याकरण दिले, असे देशपांड्यांचे मत दिसते. कारण ते म्हणतात, ''एखाद्या उपक्षेत्रातील भाषेचे पूर्ण ज्ञान होण्यासाठी केवळ त्या उपक्षेत्राला लागू पडणाऱ्या खास सूत्रांकडे पाहून चालणार नाही, तर सामान्य भाषेत त्या खास उपक्षेत्रीय प्रयोगाची भर घातली, की मग आपल्याला त्या त्या उपक्षेत्राचे पूर्ण ज्ञान झाले, असे म्हणता येईल'' (पृ.२४४) याचा अर्थ असा,

सामान्य भाषा नियम + उपक्षेत्रभाषा नियम = उपक्षेत्र भाषेचे संपूर्ण व्याकरण

हे समीकरण वैदिक उपभाषेच्या बाबतीत खरे ठरत नाही, हे देशपांड्यांनाही मान्य आहे. हेच अन्य उपक्षेत्रांच्या (स्तरांच्या) बाबतीतही खरे असू शकेल. सर्व उपक्षेत्रांतल्या भाषांमधली रूपे गोळा करून त्यांचा ल. सा. वि काढून त्या ल. सा. वि. चे ('सार्वत्रिक' भाषेचे) व्याकरण देऊन पाणिनीने काय साधले? असा प्रश्न सार्वत्रिक भाषेचे अभ्युपगम स्वीकारताना मनात येतो. एकीकडे उपक्षेत्रांतल्या भाषांच्या पूर्ण व्याकरणाचे समीकरण मांडताना दुसरीकडे समकालीन भाषेचा फक्त एक अंशच

त्याच्या व्याकरणात आला आहे, असे ते म्हणतात, म्हणजे हे धेडगुजरी व्याकरण धड त्याच्या समकालीन भाषेलाही न्याय देणारे नाही, असा याचा अर्थ होतो. अशा तऱ्हेने एका केवळ भाषाशास्त्रीस संकल्पना ठरू शकणाऱ्या, ल. सा. वि. भाषेचे व्याकरण रचण्याची काय आवश्यकता त्याच्या काळात होती? ते कोणत्या प्रकारच्या अभ्यासकांची गरज भागवण्यासाठी रचले गेले? असे प्रश्न मनात येतात. देशातीत आणि कालातीत भाषा-संकल्पनेपेक्षा देशातीत आणि कालातीत व्याकरणाची संकल्पना मांडल्याचे श्रेय देऊन पाणिनीचा आगळेपणा दाखवणे अधिक सयुक्तिक वाटते. शिवाय वर विवेचन केलेल्या त्रिस्तरीय भाषेच्या अभ्युपगमाला कळत नकळत पाठिंबा देणारी देशपांड्यांची काही विधाने त्यांच्या सार्वत्रिक भाषेचा अभ्युपगम डळमळीत करतात. त्रिस्तरीय भाषेच्या अभ्युपगमानुसार पाणिनीची समकालीन (आणि समदेशीय) भाषा हे त्याचे प्रधान लक्ष्य आहे. एके ठिकाणी देशपांडे म्हणतात, 'सार्वत्रिक सामान्य भाषेची कल्पना करताना कळतन कळत समकालीन लौकिक भाषेला प्राधान्य मिळाले आहे.' (पृ.६१) देशपांड्यांना ''कळत नकळत'' जे वाटते, तेच माझ्यासारख्या सामान्य अभ्यासकाला ''विचारपूर्वक'' वाटते. पाणिनीची संदर्भचौकट त्याच्या समकालीन भाषेची आहे. या चौकटीला स्पर्श करणाऱ्या चौकटीबाहेरच्या जगात तो डोकावतो, पण त्यापलीकडे त्याची नजर जात नाही. तो वर्तमानाचा विचार प्रामुख्याने करतो आणि अनुषंगाने भूतकाळाचा करतो, हे भागवतशास्त्री यांनी याच पुस्तकात नोंदवलेले मत अधिक ग्राह्य वाटते.

पाणिनीच्या 'आदर्श' भाषेचा अभ्युपगमही पाणिनीवर लादल्यासारखा वाटतो. वास्तविक इतर स्मृतिकारांप्रमाणे पाणिनी आपला आदर्शवाद कुठेही स्पष्ट शब्दांत सांगत नाही. उलट, 'दृश्यते' (''असे दिसते'') असे म्हणून आपली वर्णनात्मक भूमिका विनम्रपणे सुचवतो. पाणिनीचे व्याकरण हे आदर्श कसे बोलावे, हे सांगणारे शास्त्र आहे, हा अभ्युपगम पारंपरिक भूमिकेवर आधारलेला दिसतो. पाणिनीच्या व्याकरणात शुद्ध दिसणारी भाषा म्हणजे पाणिनीला शुद्ध वाटणारी भाषा हे देशपांड्यांचे मत स्वीकारले, तर आदर्श शुद्ध भाषा ही प्रत्येक वैयाकरणाची खाजगी बाब होऊन बसेल. जेवढे वैयाकरण, तेवढ्या आदर्श भाषा होतील. पाणिनीचे 'व्याकरण' तर व्याडीचे 'वियाकरण,' अशी दोन्ही आदर्श रूपे होती, असे मानावे लागेल. वास्तविक 'व्याकरण' शब्दापासून 'वैयाकरण' शब्दापर्यंत पोचायच्या दोन वेगवेगळ्या शिड्या पाणिनी आणि व्याडी तसेच गालव यांनी दिल्या आहेत. व्याडी गालवांच्या शिडीवरची वियाकरण ही एक पायरी आहे. शब्दसिद्धीच्या प्रक्रियेच्या शिडीवर अशा किती तरी कल्पित पायऱ्या भेटतात.

पाणिनीच्या भाषेने केलेल्या जगात डोकावले, तर तर ते आदर्शभाषी जग वाटत नाही. या जगात दास्याः पुत्र (रांडेच्या), पापनापित (हलकट न्हाव्या) अणककुलाल (दीड दमडीच्या कुंभारा) अशा शिव्या देणारी मंडळी आहेत, तर एकट्या नकट्या

नाकाचे व्यंग बोलून दाखवणारे सोळा शब्द आहेत. अनैतिक वर्तन, राग, निंदा, मत्सर, तिटकारा, प्रशंसा, आदर, अवमान यांसारख्या भावभावनांनी भरलेली हे शब्दविश्व तळागाळापर्यंतच्या समाजाला सामावून घेणारे आहे. हे सारे आदर्श विश्व मानले, तर आदर्श निंदा कशी करावी, अनैतिकता कोणत्या आदर्श शब्दांत व्यक्त करावी, इ. पाणिनी सांगतो, असे म्हणावे लागेल. पाणिनी कोणत्याही आदर्शवादाच्या किंवा धर्माच्या चौकटीत नसून निव्वळ वर्णनात्मक चौकटीत आपले व्याकरण सांगतो आहे. किंबहुना धार्मिक चौकट झुगारून धर्मोत्तर (Seculat) स्वरूपाचे शास्त्र सांगणाऱ्या आदिम चिंतकांपैकी तो एक असावा, असे मला वाटते. 'भाषा आणि जीवन'च्या यापूर्वीच्या अंकात (१३:४) पं. भागवत शास्त्री यांनी निघंटूच्या लौकिक (अधार्मिक) स्वरूपाचा परिचय करून दिला आहे, तेच पाणिनीबद्दलही म्हणता येईल. भटारखान्यात आणि घराघरातल्या स्वयंपाकघरात शिरून त्याने भाजणे, उकडणे, तळणे, लाह्या फोडणे, बेक करणे, शिजवणे यांसारख्या पाकप्रक्रिया आणि विविध प्रकारची मिश्रणे वगैरेंवर आधारलेली असंख्य शब्दरूपे आपल्या चिमुकल्या व्याकरणात पकडली आहेत. ही पाहून स्त्रियाही त्याच्या काळात सर्रास संस्कृत बोलत असाव्यात, असे वाटते. एखाद्या पुरुषवाद्याने हे नाकारले, तर पुरुष सैपाकघरात लुडबूड (सैपाकच) करीत होते, अशा दुसऱ्या अनिष्ट अनुमानाला त्याला सामोरे जावे लागेल. जी कथा सैपाकघराची, तीच जनावरांच्या गोठ्यांची. पाणिनीला सर्व प्रकारच्या प्राणिविश्वाची जवळून ओळख आहे. वांझ, गाभण, आज-उद्या प्रसूत होईल अशी, एकदा व्यालेली, दरवर्षी विणारी, अशी मादीची किती तरी रूपे त्याने न्याहळलेली दिसतात. हे सारे तपशील आदर्शवादी अभ्युपगमापेक्षा वर्णनवादी अभ्युंपगमाला अधिक बळकटी आणतात.

यांसारखे काही मतभेदाचे मुद्दे असले, तरी संस्कृत आणि प्राकृत भाषांची आजवर अंधारात राहिलेली रूपे स्वच्छ प्रकाशात आणण्याचे श्रेय देशपांड्यांना द्यायला हवे. भाषाशास्त्रावरील त्यांच्या फार मोठ्या अधिकाराची साक्ष या पुस्तकाने मिळते. प्रसन्न ललित शैलीत शास्त्रगहन चर्चा करणाऱ्या एका नव्या वाङ्मय-प्रकाराची निर्मिती करण्याचे श्रेयही यांच्याकडे जाते. अशा प्रकारचे शास्त्रीय ललित लेखन त्यांच्या हातून यापुढेही होत राहो आणि मराठी सारस्वताच्या समृद्धीत भर पडत राहो, असा आशावाद प्रकट करते.

संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ. पुणे ४११००७.

❐❐

वर्ष १४, १९९६ ची लेखन सूची.

लेखक सूची

-/ १९९६ ची लेखन सूची/१४:४ दिवाळी १९९६/७४

-/ मराठीतील भाषाविषयक लेखन, १९९५ (भाषा लेखन सूची)/१४:१ हिवाळा १९९६ पृ. ६६.

-/ मुखपृष्ठावरील अवतरणे - (१) १४:१ - बहिणाबाई चौधरी, (२) १४:२ - बा. सी. मर्ढेकर, (३) १४:३ - कुसुमाग्रज, (४) १४:४ - पद्मा गोळे.

अर्जुनवाडकर लीला /दोन पत्रे (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:४ दिवाळी १९९६/पृ. ६०

आचार्य माधव ना./ कथन एकनाथांचे / १४:४ दिवाळी १९९६/पृ. ६

आचार्य माधव ना./ कथन ज्ञानदेवांचे/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५

आवळीकर पंडित/ 'वारी' आणि 'दिंडी' : नवीन काही (शब्दायन) १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ५३

इंदापूरकर चं. द./ज्ञानेश्वरांचे पसायदान एक शैलीवैज्ञानिक अभ्यास/१४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ३८.

उडुपी रा. अनंतमूर्ती/ इये भारती लेखनी कळा, अनु. डॉ. श्यामला वनारसे / १४:३ पावसाळा ९९६/ पृ.७

काळे कल्याण /अक्कलवंताला गरज नसते (संपादकीय)/ १४:१ हिवाळा १९९६/पृ.१.

काळे कल्याण/ वेड लागलेलं घर (संपादकीय)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ.१

केळकर अशोक रा./ पुसलेली अवतरण चिन्हे (संपादकीय)/१४:४ दिवाळी १९९६/ पृ.१

खडपेकर श्रीकृष्ण/ 'भाषा आणि जीवन'चे मुखपृष्ठ (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:४ दिवाळी १९९६ /पृ. ५५

गवांदे राजाभाऊ/ 'ग्राम्यतेतील सामर्थ्या'च्या निमित्ताने/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५३

अनुक्रमणिका

नीलिमा गुंडी/शब्द : एक अस्त्र (भाषा निरीक्षण)/ १४:४ दिवाळी १९९६/ पृ.६४

गोड़बोले ऋचा/ एक भाषिक खेळ (ज्याची -त्याची प्रचीती)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५०

घारे दीपक/ देवनागरी मुद्राक्षर कला -२ (पुनर्भेट)/१४:१ हिवाळा १९९६/ पृ.४

जावरे अनिकेत (अनुवादक)/ भाषांतरकाराचे कर्तव्य आणि उत्तरदायित्व - भाग १ (धन परक्याचे)/मूळ लेखक - व्हॉल्टर बेन्यामिन- शार्ल बोदलेरच्या 'ताब्लो परिझियाँ' च्या जर्मन भाषांतराची प्रस्तावना/ भाग १ / १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ३८

भाग २/ १४:४ दिवाळी १९९६/पृ. ३४

जोशी श्रीपाद/ एका शब्दाचा पाठलाग (शब्दायन)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ३७

टिळक रत्नावली ना./ वेळ घालविण्याचा प्रकार (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ.५८

टिळक विद्यागौरी/ अव्यवहार्य विचार (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/पृ. ५९.

- धडफळे मोहन/ एक कसदार संशोधन (पुस्तक परीक्षण)/परीक्षित पुस्तक : शैलीशास्त्रज्ञ भामह, ले. वा. के. लेले, मानसन्मान प्रकाशन, पुणे १९९६/ १४:३ पावसाळा १९९६ पृ. ५५

पुंडलीक शैलेश सदाशिव/ अर्थव्यक्ती, अर्थपूर्णत्व आणि भाषा शिक्षकांचे प्रश्न/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. २६.

- पुंडलीक शैलेश सदाशिव/पदबंध विचारः स्वरूप, अंतःशिक्षा आणि त्याचे प्रमाणन (काही परिभाषिक संज्ञा आणि संकल्पना) १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ.२५

-पुंडलीक शैलेश सदाशिव/ भाषेची यदृच्छता/१४:४ दिवाळी १९९६/पृ.२१

पुंडलीक शैलेश सदाशिव/ व्हॅलन्स थिअरी : एक प्रतिक्रिया (साद आणि प्रतिसाद)/१४:१ हिवाळा १९९६ /पृ-१.

पुंडलीक शैलेश सदाशिव/ज्ञानप्रक्रिया आणि भाषाव्यवहार/ १४:१ हिवाळा १९९६/पृ.१७.

- बेडेकर दि. के./भाषेतील निषिद्धता (पुनर्भेट) १४:४ दिवाळी १९९६/ पृ.४३

बेन्यामिन व्हॉल्टर/ भाषांतरकाराचे कर्तव्य आणि उत्तरदायित्व (धन परक्याचे)/ शार्लबोदलेरच्या 'ताब्लो परिझियाँ' च्या जर्मन भाषांतराची प्रस्तावना/ अनुवादक - अनिकेत जावरे/

भाग १ /१४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ३८

भाग २/ १४:४ दिवाळी १९९६/ पृ. ३४

बेलवलकर सुमन/ एक उपयुक्त पुस्तक (पुस्तक परीक्षण)/ परीक्षित पुस्तक- जर्मन भाषा शिकू या! ले. प्रा. अविनाश बिनीवाले. प्रका. स्नेहल प्रकाशन, पुणे १९९४/१४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ६३

बेलवलकर सुमन/ सांस्कृतिक गरजा लक्षात घेऊन लिहिलेले भाषाध्यापन पुस्तक (पुस्तक परीक्षण)/ परीक्षित पुस्तक -'बंगाली शिका' - ले. डॉ. अपर्णा झा, ॲड. हेमनारायण झा प्रकाशक- नितिन प्रकाशन, पुणे ३०, १९९४/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ.६६

भंडारी शांतिलाल/ दूर चित्रवाणी : भोगवट्यासाठी की शिणवट्यासाठी? (पुनर्भेट) १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ४६

भाटे सरोजा/प्रसन्न शैलीतील शास्त्रगहन चर्चा (पुस्तक परीक्षण)/परीक्षित पुस्तक- संस्कृत आणि प्राकृत भाषाव्यवहार, नियमन आणि शास्त्रचर्चा. ले. माधव मुरलीधर देशपांडे, प्रका.- शुभदा सारस्वत, पुणे १९९५/ १४:४ दिवाळी १९९६/पृ. ६६

भिर्डीकर ऊर्मिला (अनुवादक)/आपणही भाषांतर करू शकतो/ मूळ लेखक : सुधाकर मराठे. इंग्रजी लेख - (Of Course You Can Translate!) / १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ३२

मराठे सुधाकर / आपणही भाषांतर करू शकतो/ अनुवादक- ऊर्मिला भिर्डीकर मूळ लेख - (Of Course You Can Translate!) /१४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ३२

माने वसुधा/ सामान्य माणसाच्या दृष्टिकोनातून मराठी भाषेचा अभ्यास (ज्याची त्याची प्रचीती)/ १४:३ पावसाळा १९९६ पृ. ५१

मुंडले आशा/ जगात मराठीचा प्रभाव (संपादकीय)/१४:३ पावसाळा १९९६ / पृ.१

मोहनी दिवाकर पुरुषोत्तम/झापड कोणाच्या डोळ्यांवर आहे? (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ५३

राईलकर मनोहर / भाषाभाषांतील उच्चारण-संकेत (साद आणि प्रतिसाद)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ६०

रानडे उषा/ भाषा शिकवण्याचा एक धाडसी प्रयोग (पुस्तक परीक्षण)/ परीक्षित पुस्तक - (Marathi for Beginners : An Intensive Course In Spoken Marathi - Dr. Bhalachandra Nemade) प्रका. बाबा भांड, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद १९९४/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ६२.

वनारसे श्यामला (अनुवाद)/ इये भारती लेखनी कळा/ मूळ लेखक : उडुपी

अनुक्रमणिका

रा. अनंतमूर्ती/ १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ.७

विंदा करंदीकर/ अव्यय ते एक सांडले गा (कविता- पुनर्भेट)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/पृ.५२

श्याम विमल/ पुणे-सोडताना-परतीचा प्रवास (कविता)/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ४७

सामंत सत्वशीला/ कायद्याचा अनुवाद : गरज, त्यामधील अडचणी व उपलब्ध अनुवादांचे मूल्यमापन / १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. २५

सामंत सत्वशीला /धुरिण की धुरीण? (शब्दायन)/१४:४ दिवाळी १९९६/ पृ. ६२

लेखसूची

१९९६ ची लेखन सूची / १४:४ दिवाळी १९९६/पृ. ७५

अक्कलवंताला गरज नसते (संपादकीय)/ कल्याण काळे/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ.१.

अर्थव्यक्ती, अर्थपूर्णत्व आणि भाषा शिक्षकांचे प्रश्न/शैलेश सदाशिव पुंडलीक/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. २६

अव्यय ते एक सांडले गा (कविता - पुनर्भेट)/ विंदा करंदीकर/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ.५२

अव्यवहार्य विचार (साद आणि प्रतिसाद)/ विद्यागौरी टिळक/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५९

आपणही भाषांतर करू शकतो (अनुवाद)/ मूळ लेखक : सुधाकर मराठे अनुवादक - ऊर्मिला भिर्डीकर. मूळ इंग्रजी लेख - Of Course You Can Translate! / १४:१ हिवाळा १९९६ पृ.३२

इये भारती लेखनी कळा (अनुवाद)/ मूळ लेखक- उडुपी रा. अनंतमूर्ती. अनुवादक - श्यामला वनारसे/ १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ७

एक उपयुक्त पुस्तक (पुस्तक परीक्षण)/परीक्षण लेखक -सुमन बेलवलकर परीक्षित पुस्तक - जर्मन भाष शिकू या! अविनाश बिनीवाले. प्रका. - स्नेहल प्रकाशन, पुणे १९९४/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ६३.

एक कसदार संशोधन (पुस्तक परीक्षण)/ परीक्षण लेखक- मोहन धडफळे. परीक्षित पुस्तक- शैलीशास्त्रज्ञ भामह. ले. वा. के. लेले, मानसन्मान प्रकाशन, पुणे १९९६/ १४: ३ पावसाळा १९९६/ पृ. ५५

एक भाषिक खेळ (ज्याची त्याची प्रचीती)/ ऋचा गोडबोले/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५०

एक शब्दाचा पाठलाग (शब्दायन)/ श्रीपाद जोशी/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ३७

रानडे, परीक्षित पुस्तक - (Marathi for Beginners : An Intensive Course In Spoken Marathi - Dr. Bhalachandra Nemade) प्रका. - बाबा भांड, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद १९९४/१४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ६२

भाषांतरकाराचे कर्तव्य आणि उत्तरदायित्व (धन परक्याचे)/मूळ लेखक- व्हॉल्टर बेन्यामिन. शार्ल बोदलेरच्या 'ताब्लो परिझियाँ' च्या जर्मन भाषांतराची प्रस्तावना. अनुवादक- अनिकेत जावरे भाग - १/ १४:३ पावसाळा १९९६ पृ. ३८; भाग - २ १४:४ दिवाळी १९९६ पृ. ३४

भाषेची यदृच्छता /शैलेश सदाशिव पुंडलीक/ १४:४ दिवाळी १९९६/ पृ. २१

भाषेतील निषिद्धता (पुनर्भेट)/ दि. के. बेडेकर/ १४:४ दिवाळी १९९६/ पृ.४३

मराठीतील भाषाविषयक लेखन : १९९५ (भाषा लेखन सूची)/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ६६

'वारी' आणि 'दिंडी' नवीन काही (शब्दायन)/ पंडित आवळीकर/ १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ५३

वेड लागलेलं घर (संपादकीय)/ कल्याण काळे/ १४:२ उन्हाळा १९९६ / पृ. १

वेळ घालविण्याचा प्रकार (साद आणि प्रतिसाद)/रत्नावली ना. टिळक/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ५८.

व्हॅलन्स थिअरी : एक प्रतिक्रिया (साद आणि प्रतिसाद)/शैलेश सदाशिव पुंडलीक/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ५१.

शब्द : एक अस्त्र (भाषानिरीक्षण) /नीलिमा गुंडी/ १४:४ दिवाळी १९९६ / पृ.६४

सामान्य माणसांच्या दृष्टिकोनातून मराठी भाषेचा अभ्यास (ज्याची त्याची प्रचीती)/ वसुधा माने/ १४:३ पावसाळा १९९६/ पृ. ५१

सांस्कृतिक गरजा लक्षात घेऊन लिहिलेले भाषाध्यापन पुस्तक (पुस्तक परीक्षण)/ परीक्षण लेखक - सुमन बेलवलकर, परीक्षित पुस्तक - 'बंगाली शिका' ले. अपर्णा झा, हेम नारायण झा. प्रका- नितिन प्रकाशन, पुणे - ३०. १९९४/ १४:२ उन्हाळा १९९६/ पृ. ६६.

ज्ञानप्रक्रिया आणि भाषाव्यवहार/ शैलेश सदाशिव पुंडलीक/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. १७

ज्ञानेश्वरांचे पसायदान : एक शैलीवैज्ञानिक अभ्यास/ चं. द. इंदापूरकर/ १४:१ हिवाळा १९९६/ पृ. ३८.



पैसे भरण्याबद्दल सूचना :

पैसे रोख दिल्यास आठवणीने पावती घ्यावी. चेक 'मराठी अभ्यास परिषद' या नावाने काढावा. मनिऑर्डरकूपनवर किंवा चेकसोबतच्या चिठ्ठीवर पैसे पाठवणाराचे नाव, पत्ता, रक्कम आणि ती कशा पोटी पाठवली, ते अवश्य लिहावे. नमुना अंक मिळाला असल्यास कोणता मिळाला, याचा उल्लेख करावा. चेक बँकेच्या पुण्याबाहेरच्या शाखेचा असल्यास रकमेत ५ रुपये वटणावळ म्हणून भर घालावी. पावती मागाहून पाठविली जाईल.

पत्रिकेची वर्गणी :

पत्रिकेची वार्षिक वर्गणी भरताना पत्रिकेचे वर्ष जानेवारी ते डिसेंबर असेच राहील हे लक्षात घ्यावे. पत्रिकेचे वर्षात चार अंक निघतात. मात्र १९८३ मध्ये केवळ दोनच अंक निघाले आहेत. पत्रिकेचे चालू वर्षाव्यतिरिक्तचे अंक हवे असल्यास मिळू शकतील. वर्गणीची आकारणी पुढीलप्रमाणे करण्यात येते :

- चालू वर्गणी परिषदेच्या सामान्य सभासदांसाठी (सभासद वर्गणी धरून) वर्षाला ६० रु.
- चालू वर्गणी संस्था आणि सभासद नसलेल्या व्यक्ती यासाठी वर्षाला ७५ रु.
- सुट्या अंकाला (मग तो चालू वर्षाचा असो, की मागील वर्षापैकी असो) २० रु.
- परदेशातील व्यक्तींसाठी वर्षाला १५ डॉलर.
- परदेशातील संस्थांसाठी वर्षाला २० डॉलर.
- सुटा अंक परदेशी पाठवायचा झाल्यास त्याची किंमत ६ डॉलर इतकी पडेल.

परिषदेची वर्गणी :

सामान्य सभासदाची वार्षिक वर्गणी वर दिलीच आहे. एका घरात एकापेक्षा अधिक सामान्य सभासद असले आणि त्यापैकी एकाच्याच नावावर पत्रिकेचा अंक हवा असला. तर इतर सभासदांनी केवळ ३० रु. भरायचे आहेत. उदाहरणार्थ : एका घरात दोन सभासद आणि एक अंक अशी स्थिती असल्यास वर्षाला ६० रु. + ३० रु. असे एकूण ९० रु. भरावे लागतील.

आजीव सभासदत्वासाठी ६०० रु. (परदेशातील व्यक्तींसाठी १५० डॉलर), हितचिंतकासाठी १५०० रु. (परदेशातील व्यक्तींसाठी ३५० डॉलर) किंवा जास्त, आश्रयदात्यांसाठी ७५०० रु. (परदेशातील व्यक्तींसाठी ७५० डॉलर) किंवा जास्त.

(आजीव, देणगीदार, आश्रयदाता सभासदांना पत्रिकेची वेगळी वर्गणी नाही.)

परिषदेचे सभासदत्व व्यक्तीला मिळेल, संस्थेला नाही.

जाहिरातीसाठी दर :

पूर्ण पान ७५० रु., अर्धे पान ४०० रु., पाव पान २५० रु., शुभेच्छासूचना १०० रु., आवरण पृष्ठ चार १००० रु., आवरण पृष्ठ दोन / तीन ८०० रु. जाहिरात हिंदीत वा इंग्रजीत असल्यास चालेल, मराठीत असल्यास उत्तम.

नोंदणी क्रमांक : 0-40048/85

● आपण मराठी–अभ्यास–परिषदेसाठी काय करणार?

- सभासद नसाल, तर प्रथम स्वतः सभासद व्हा.
- सभासद असाल, तर देणगीदार / आश्रयदाते सभासद आणि साधारण / आजीव सभासद मिळवून द्या.
- परिषदेसाठी काही नियमित वेळ देऊ शकत असाल तर चिटणिसांशी संपर्क साधा.
- परिषदेचे सर्व कार्यकर्ते आपले नित्याचे काम सांभाळून परिषदेची कामे करीत असल्यामुळे एकाच्या जागी चार कार्यकर्ते लागतात.
- परिषदेने प्रकाशित केलेल्या पुस्तकांच्या विक्रीसाठी सहाय्य करा.
- परिषदेचे काम वाढविण्यासाठी नवनव्या कल्पना सुचवा.

● आपण पत्रिकेसाठी काय करू शकता?

- लेखन पाठवा.
- परभाषांतून अनुवाद करा.
- ग्रंथपरीक्षणे लिहा.
- 'पुनर्भेट' किंवा 'वाघिणीचे दूध' या सदरास योग्य अशा मराठी किंवा अन्य भाषेतील मजकुराबद्दल सूचना पाठवा.
- भाषेसंबंधी वार्ता, भाषादोषांची उदाहरणे, चांगल्या भाषेची उदाहरणे, इत्यादींशी संबंधित वृत्तपत्रीय किंवा इतर कात्रणे पाठवा.
- पत्रिकेत भाषा व्यवहाराशी संबंधित हास्यचित्रे द्यायची कल्पना कशी वाटते?
- जाहिरात मिळवून द्या.
- संस्था–वर्गणीदार मिळवून द्या.

● संपर्क ●

मराठी अभ्यास परिषद
१, शीतल अपार्टमेंट,
४६/४, एरंडवणे, पुणे – ४११ ००४.
(दूरध्वनी : ३३ ३८ ६९)